اقبالیات (اردو)

رئیس ادارت :
محمد سہیل عمر

مدیر :
ڈاکٹر وحید عشرت

نائب مدیر :
احمد جاوید

اقبال اکادمی پاکستان
لاہور

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے- مقالہ نگار کی رائے
اقبال اکادمی پاکستان کی رائے تصور نہ کی جائے -

☆☆☆

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم وفنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انہیں دلچسپی تھی - مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ،عمرانیات ، مذہب ، ادب ، آثاریات وغیرہ

سالانہ : دوشمارے اردو (جنوری ، جولائی) دوشمارے انگریزی (اپریل ، اکتوبر)

بدل اشتراک

پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ : -/۳۰ روپے	سالانہ : -/۱۰۰ روپے
بیرون پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ : ٦ امریکی ڈالر	سالانہ : ۲۰ امریکی ڈالر

☆☆☆

تمام مقالات اس پتہ پر بھجوائیں

اقبال اکادمی پاکستان

چھٹی منزل ، اکادمی بلاک ، ایوان اقبال ، ایجرٹن روڈ ، لاہور
Tel:92-42-6314510
Fax:92-42-6314496
Email:iqbalacd@lhr.comsats.net.pk
Website:www.allamaiqbal.com

اقبالیات

جلد نمبر۴۲	جولائی تا ستمبر ۲۰۰۱ء	شمارہ نمبر ۳

مندرجات

مباحث و استفسارات

اخبار اقبالیات

وفیات

قلمی معاونین

☆شمس الرحمٰن فاروقی	۲۹۔سی ہیسٹنگز روڈ الہ آباد، یو۔پی، انڈیا
☆ عرفان صدیقی	معرفت شمس الرحمٰن فاروقی ، یو۔ پی ، انڈیا
☆ ڈاکٹر نیر مسعود	ادبستان دین دیال روڈ، لکھنؤ۔۲۲۶۰۰۳
☆ ڈاکٹر ایوب صابر	۴۷ لنک روڈ، ایبٹ آباد، پاکستان
☆ خضر یٰسین	سی بی اے R/۱۰ گلبرگ، ٹو، لاہور
☆ محمد شفیع بلوچ	موضع درگاہی شاہ ڈاکخانہ ۱۸ ہزاری، ضلع جھنگ ، پاکستان
☆ ڈاکٹر عارفہ فرید	استاد، شعبہ فلسفہ، جامعہ کراچی، کراچی
☆ صلاح الدین ایوبی	۱۸۱۔سی گلشن راوی، لاہور
☆ ڈاکٹر وحید عشرت	اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور

۱ - ڈاکٹر منظور احمد	سابق وائس چانسلر ہمدرد یونیورسٹی کراچی -
۲ - پروفیسر ابوالکلام قاسمی	استاد شعبہ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی بھارت -
۷ ۔ اکبر حیدری کشمیری	ہمدانیہ کالونی بمنہ ۔ سری نگر کشمیر
۸ ۔ ڈاکٹر محمد اسلم ضیاء	استاد شعبہ اردو گورنمنٹ کالج جھنگ ۔ پاکستان
۹ ۔ظفر الاسلام ظفر	ریسرچ سکالر شعبہ اردو بنگلور یونیورسٹی بنگلور
۱۴ ۔ پروفیسر زاہدہ پروین	استاد شعبہ اردو گورنمنٹ گرلز کالج ، مدینہ ٹاؤن فیصل آباد ۔

مباحث

تفہیمِ اقبال کے مسئلے

(گفتگو)

شرکائے گفتگو:
عرفان صدیقی، شمس الرحمٰن فاروقی، نیر مسعود

پہلی نشست

عرفان صدیقی: کلام اقبال کی تفہیم کے سلسلے میں جو چیز سب سے پہلے ذہن میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ ان کے یہاں تاریخی، مذہبی، اساطیری اور ایسی طرح کے حوالے تلمیحات اور استعارے اتنی کثرت سے ملتے ہیں کہ لگتا ہے جب تک ان سے پوری طرح واقفیت نہ ہو اس کلام کی تہہ تک پہنچنا مشکل ہوگا۔ اقبال کے یہاں یہ حوالے دوسرے شاعروں کے مقابلے میں زیادہ ہیں۔ اُن کی بہت سی شاعری مختلف رجحانات، تحریکوں اور تاریخی واقعات سے کوئی ربط اور سلسلہ رکھتی ہے۔ مثلاً جب ہم پڑھتے ہیں:

''لے گئے تثلیث کے فرزند میراث خلیل
خشت بنیاد کلیسا بن گئی خاکِ حجاز
ہو گئی رسوا زمانے میں کلاہِ لالہ رنگ
جو سراپا ناز تھے، ہیں آج مجبور نیاز''

تو ''کلاہِ لالہ رنگ'' کو صرف سُرخ رنگ کی ٹوپی سمجھ لینے سے کام نہیں بنتا۔ جب تک آپ کو یہ معلوم نہ ہو کہ خلافت عثمانیہ کا زوال کس طرح ہوا اور اس میں انگریزوں کا کیا کردار رہا تھا، اُس وقت تک 'کلاہِ لالہ رنگ' ترکی ٹوپی، کے رسوا ہونے کا مفہوم روشن نہیں ہوتا۔ فاروقی صاحب، آپ کا کیا خیال ہے؟ کیا ان حوالوں کو سمجھے بغیر کلام اقبال کی علیحدہ سے تفہیم ممکن ہے؟

شمس الرحمٰن فاروقی: اس میں شک نہیں کہ جیسا آپ نے فرمایا، اقبال کے یہاں تاریخی اشارے، علمی اشارے، فلسفیانہ اشارے کثرت سے ہیں اور جب تک ان سے کچھ نہ کچھ واقفیت نہ ہو تب تک بہت سے اشعار کا مفہوم سمجھ میں نہیں آتا، اور اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ ان اشعار کی بڑائی اور عظمت سمجھ میں نہیں آتی۔ ایک مشکل اور بھی ہے، اس سے زیادہ وہ اس وقت پیش آتی ہے جب تاریخ اور فلسفے کا وہ تصور جو اقبال کے ذہن میں تھا، اس سے واقفیت نہ ہو، کیونکہ یہ تو ممکن ہے کہ جو واقعات ہیں، وہ تاریخ میں لکھے ہوئے دیکھ لیے جائیں کہ انیس سو تین میں یہ ہوا اور چار میں یہ ہوا، اور سلطان عبدالحمید کو یوں معزول کیا گیا وغیرہ وغیرہ، یا حضرت ابوبکرؓ کا واقعہ یا جو بھی واقعہ سمجھ لیجیے۔ لیکن جیسے، ''غریب وسادہ ورنگیں ہے داستانِ حرم نہایت اس کی حسینؓ، ابتدا ہے اسمٰعیل'' اب اس

میں اسلامی اور مسلم تاریخ کا بھی ایک خاص نظریہ ہے، اس سے واقفیت چاہیے۔ مان لیجیے میں آپ کو بتا بھی دوں کہ صاحب، اس میں اسمٰعیل علیہ السلام کی اور حسین علیہ السلام کی قربانی کا جو معاملہ ہے، جو اُن کا کارزار تھا حق و باطل کا، وہ ہے۔ لیکن اس سب کے ساتھ ساتھ ایک پورا تاریخی پس منظر اور تاریخ کا ایک تصور بھی ہے اور وہیں پر مشکل آ پڑتی ہے۔ اب، مثلاً یہ کہ چونکہ ہم نے پچھلے پچاس ساٹھ ستر برس سے اقبال کا ایک طرح سے استحصال کر رکھا ہے؛ کچھ لوگ جو ایک خاص نظریے کے مالک ہیں وہ اقبال کو بھی اسی نظریے کا حامل سمجھنا چاہتے ہیں۔ کوئی انہیں انقلابی کہتا ہے، کوئی مسلم، **Chauvinistic**، کوئی کہتا ہے وہ پاکستان کے نظام کے گویا بانی تھے وغیرہ وغیرہ۔ کچھ لوگ جو اقبال کے مخالف ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ان کے فاشسٹ خیالات ہیں، جنگ جویانہ خیالات ہیں، وہ امن کے مخالف ہیں، قوت کے حامی ہیں وغیرہ، تو یہاں مشکل آ پڑتی ہے کہ جب اقبال کا ایک تصور تاریخ ہے اور اس کو سمجھے بغیر ہم اُن کے کلام کی پوری معنویت کو نہیں سمجھ سکتے، تو اس تصور تاریخ کو ہم کیسے متعین کریں؟ چونکہ اقبال کے ساتھ **vested interest** بہت ہیں، اس لیے ـــــ۔ اب اگر اسی شعر کو آپ لے لیجیے ''غریب و سادہ و رنگیں ہے ـــــ'' تو اس میں سوشلسٹ قسم کا نقاد تاریخی اعتبار سے کچھ اور معنی بتائے گا، جو اسلام پسند ہے وہ کچھ اور معنی نکالے گا، جو اقبال کو قومیت پرست ثابت کرنا چاہتا ہے، کہ گویا وہ ہندوستان کی سالمیت کے معاملے میں کانگریس کی پالیسیوں کے حامی تھے، کم وبیش، وہ اور معنی نکالے گا۔ کتنے معنی نکالے کوئی۔ تو سب سے پہلے یہ طے کرنا ضروری ہے کہ اقبال کا اپنا تصور تاریخ تصورِ فلسفہ اور تصور فن کیا تھا اور اس کو ہم اپنے طور پر نہیں، خود اقبال کے اقوال، تصورات اور کلام سے نکالیں۔ ایک تو صاحب یہ مشکل ہے، دوسری مشکل یہ ہے کہ بہت ساری چیزیں جو اقبال نے پڑھی تھیں وہ ہماری دسترس میں نہیں ہیں۔ مثلاً ان کے وہ اشعار جو فلسفیوں، اسپنوزا، افلاطون، ہیگل وغیرہ یا شعرا، بائرن، براؤننگ وغیرہ کے بارے میں ہیں، اب وہ تو دو دو شعر لکھ کے چلے گئے ہیں، لیکن ظاہر ہے ان کے پیچھے خود اقبال کا پورا انیسویں صدی کے ذہنی مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے مطالعہ تھا کہ اٹھارہ سو نوّے یا انیس سو چار، پانچ، دس کے قریب مغربی یورپ میں لوگوں کا بائرن کے بارے میں کیا خیال تھا، براؤننگ کے بارے میں کیا خیال تھا، اس سے واقفیت اگر نہ ہو تو پھر یہ اشعار ـــــ۔ آپ تعریف ضرور کر دیں گے۔ لیکن ان اشعار کی گہرائی تک نہیں پہنچیں گے۔ تو معاملہ صرف میکانیکی طور پر تلمیحات اور حوالوں کا نہیں ہے، بلکہ ان کے پیچھے جو تاریخی فلسفیانہ تصور اقبال کے ذہن میں تھا اس تک پہنچنے کا بھی معاملہ ہے۔

عرفان: فاروقی صاحب، آپ نے بہت صحیح فرمایا۔ اقبال کے یہاں بعض حوالے ایسے ہیں کہ محض تاریخی طور پر آپ انہیں تھوڑا سا decode کر لیں تو کام نہیں بنتا۔ مثال کے طور پر انہوں نے بہت سے مغربی مفکرین کے اقوال کا ایک طرح سے ترجمہ کر دیا ہے، جمہوریت کے بارے میں، آمریت کے بارے میں، فلاں اصول کے بارے میں، فلاں تحریک کے بارے میں، تو دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کے پورے شعری، فکری نظام میں ان چیزوں کی اہمیت کیا ہے۔ مثلاً انہوں نے ایک جگہ کہہ دیا کہ صاحب وہ بھی ترجمہ ہے، کہ ''جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں بندوں کو گنا کرتے ہیں، تولا نہیں کرتے''، درست کہا اچھا، اب مجھے یہ لگتا ہے کہ بہ ظاہر انہوں نے محض ترجمہ کر دیا ہے۔ لیکن دراصل یہ جمہوریت پر اُن کا Comment بھی ہے۔ اور جب Comment ہے تو اس میں شاعر کا اپنا نقطۂ نظر بھی شامل ہو گیا۔ نیر صاحب، آپ کا اس سلسلے میں کیا خیال ہے؟

نیّر مسعود: عرفان صاحب، ہمارے سامنے جو مسئلہ ہے وہ ایک تو اسی نقطۂ نظر کو سمجھنے کا ہے۔ اس کو ہم صحیح سمجھ رہے ہیں یا نہیں، یہ تو بعد میں ــــ۔ بلکہ وہ ہم قارئینِ ادب کا دردِ سر ہے بھی نہیں۔

عرفان: ہاں، بالکل صحیح ہے۔

نیّر: آپ نے صحیح فرمایا کہ اقبال کے یہاں مختلف قسم کے حوالے اور تلمیحات بہ کثرت ہیں۔ حوالے اور تلمیحات ہماری شاعری میں پہلے بھی بہت تھیں۔ یعنی علوم کا ایک وسیع قسم کا مطالعہ اپنی کلاسیکی شاعری کو سمجھنے کے لیے پہلے بھی ہمارے لیے ضروری تھا، تھوڑا بہت نجوم جانیں، کچھ طب جانیں، کچھ تاریخ، کچھ دینیات جانیں، لیکن وہ مطالعہ صرف شاعری کے حوالے سے تھا۔ مثلاً مانی پیغمبری کا مدعی اور ایک تحریک کا بانی تھا، اس سے ہم کو مطلب نہیں، ہم کو صرف یہ معلوم ہونا چاہیے کہ وہ چین کا بہت بڑا مصور تھا۔ حالانکہ نہیں تھا، چینی بھی نہیں تھا۔ لیکن اگر ہم کو اس قسم کا علم نہیں ہے تو ہم ناقص قاری ہیں اور ہم کو شاعری پڑھنے اور سمجھنے کا حق نہیں ہے۔ لیکن اقبال کو سمجھنے کے لیے اتنا ہی علم کافی نہیں ہے جتنا کلاسیکی شعری نظام کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ اقبال کے مطالعے کے لیے ہمارا علم نہ صرف وسیع بلکہ گہرا بھی ہونا چاہیے۔ ہم صرف مانی کو نہ جانیں بلکہ ایران کی پوری ذہنی تاریخ سے بھی ہم کو تھوڑی بہت واقفیت ہو۔ گویا اقبال کو سمجھنے کے لیے ہمیں لُغت سے زیادہ انسائکلو پیڈیا دیکھنا ہو گا۔

فاروقی: جی ہاں، بہت خوب۔

نیّر : ترکانِ عثمانی کا ابھی ذکر ہوا تھا۔ ایک شعر مجھے بھی یاد آیا،

کوئی تقدیر کی منطق سمجھ سکتا نہیں ورنہ
نہ تھے ترکانِ عثمانی سے کم ترکانِ تیموری

اس شعر کی شرح بیخود دہلوی نہیں کر سکتے تھے، نہ بیخود موہانی کر سکتے تھے، نہ ہم کر سکتے ہیں جب تک ترکوں کی اس تاریخ سے واقف نہ ہوں جس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ تو اقبال کی تفہیم کا ایک تو یہ مسئلہ ہے۔ یہ سیدھا سیدھا علمی مسئلہ ہے جس کے لیے میں نے عرض کیا کہ انسائکلو پیڈیا چاہیے اور یہ حل بھی ہو سکتا ہے۔ ایک اور بڑا مسئلہ یہ ہے کہ اقبال فوراً آپ کو مرعوب کر کے مبہوت کر دیتے ہیں۔ خود اپنا تجربہ بتاؤں کہ بچپن میں اقبال کے کلام سے آشنا ہوا اور پہلی ہی بار میں اُن کے جو شعر دل پر نقش ہو گئے وہ تھے، ''دیکھ چکا المعنی شورشِ اصلاح دیں جس نے، نہ چھوڑے کہیں نقش کہن کے نشاں، چشم فرانسیس بھی دیکھ چکی انقلاب ۔۔۔۔۔ وغیرہ تو اس سے مجھے غرض نہیں تھی کہ المعنی کسی آدمی کا نام ہے یا کوئی قوم ہے، یا فرانسیس کوئی شخص تھا یا کوئی ملک یا ملت ہے۔ اصلاح دیں کی شورش کیا تھی، اس سے مجھے کوئی مطلب نہیں تھا، بس شعر بہت عمدہ معلوم ہوئے اور دل میں اُتر گئے۔

عرفان: صحیح ہے۔

نیّر : تو ایک قاری گویا مطمئن ہو گیا۔ اب اسے کوئی فکر نہیں ہے اس لیے کہ وہ لطف اندوز ہو چکا۔ لیکن جب اسی کلام کی تفہیم کا معاملہ ہو تو پھر اب یورپ کی تاریخ سے واقف ہونا بھی ضروری ہو جائے گا۔ وہی بات آ گئی کہ اقبال کو سمجھنے کے لیے ہمیں دوسری طرح کا علم بھی درکار ہے۔ ایک اور مشکل اس وقت پیش آتی ہے جب ہم اپنے کلاسیکی شعری نظام کی مانوس چیزیں اقبال کے یہاں پاتے ہیں لیکن ان کو بھی سمجھنے میں ہمارا گذشتہ مطالعہ اور شعری مسلمات کا علم ہماری مدد نہیں کرتا۔ مثلاً سب سے سامنے کی چیز عشق۔ اقبال کے یہاں عشق کا ذکر تو بہت ہے لیکن یہ وہ عشق نہیں ہے جس سے ہم واقف چلے آ رہے ہیں۔ ''خواجہ'' اقبال کے یہاں کیا ہیں، ''ملا'' کیا ہیں، یہ مختلف قسم کے لوگ بن گئے ہیں۔ اقبال کو سمجھنے میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے اور اس کا حل بھی بڑی حد تک اقبال کے کلام ہی میں موجود ہے۔ اقبال کے یہاں عشق کیا ہے، یہ معلوم کرنے کے لیے اقبال ہی کو پڑھیے۔ لیکن بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو صرف اقبال کو پڑھنے سے حل نہیں ہوں گی۔ گذشتہ گفتگوؤں میں ہم اس بات پر متفق ہوئے تھے کہ میر اور غالب کو سمجھنے کے لیے انہیں کو پڑھنا کافی ہے۔ لیکن اقبال کو سمجھنے کے لیے صرف اقبال کو پڑھنا۔۔۔۔

عرفان: ۔۔۔۔۔ کافی نہیں ہے۔

نیّر : بلکہ مجھے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کچھ بھی پڑھنا کافی نہیں ہے۔

فاروقی : ایک بات مجھے اس میں اور کہنے کا خیال آیا۔ جیسا کہ نیّر صاحب نے فرق کیا، کہ بہت ساری معلومات ہیں جو کتابوں میں ملتی ہیں۔ انسائکلو پیڈیا وغیرہ ہم دیکھ سکتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ صرف اطلاع نہیں بلکہ اقبال کے کلام کو سمجھنے کے لیے کچھ علم بھی چاہیے۔ اب جیسا میں سمجھتا ہوں، علم سے مراد صرف یہ نہیں کہ صاحب، آپ نے فلسفہ پڑھا ہو، تاریخ پڑھی ہو، بلکہ عمومی طور پر ایک ایسا ذہن ہو جو علمی مسائل کو انگیز کر سکتا ہو اور علمی مسائل سے لطف اٹھا سکتا ہو۔ اگر لطف نہیں ملتا تو پھر مشکل ہو جائے گا کہ آپ اقبال کے کلام کو کسی صورت سے پسند کر سکیں۔ بہت سے لوگ جو اقبال کے شاکی ہیں انہوں نے کہا صاحب دیکھیے یہ تمام اونچی اونچی باتیں کرتے ہیں، بڑی بلند آہنگی ہے۔ مگر دل کو چھونے والی بات نظر نہیں آتی۔ تو یہ بھی ایک مسئلہ ہے کہ دل کو چھونے والی بات اقبال کے یہاں ہے یا نہیں ہے اور اگر نہیں ہے تو اس سے اقبال کا نقصان کتنا ہوا ہے۔ میں یہی سمجھتا ہوں کہ آج کے زمانے کے لحاظ سے دل کو چھولنے والی بات اقبال کے یہاں کم ملے گی۔ ممکن ہے سنہ بیس یا تیس میں جب بڑا انقلابی اور حریت پسندی کا ماحول تھا تو ان کے کلام میں یہ صفت رہی ہو کہ وہ لوگوں کے دلوں کو گرما دے اور ان کو میدان میں لے آئے۔ لیکن آج جو ان کے یہاں **strong affirmation** ہے وہ کچھ ہم کو گویا متاثر نہیں کرتا۔ چونکہ دنیا اتنی منتشر اور تہہ و بالا ہو چکی ہے اور ہم لوگوں کے آدرش اور آئیڈیل اتنے شکستہ اور مجروح ہو چکے ہیں کہ اب اقبال کے یہاں جو **self assurance** ہے وہ ذرا کھٹکتی ہے، اور اگر علمی مذاق نہ ہو تو اور بھی کھٹکے گی۔ لیکن پھر بھی اس شاعر کی جو فکر کی جولانی ہے وہ متاثر کیے بغیر نہیں رہتی۔ '' کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معرّی''، اب ابوالعلا معرّی کے بارے میں تین صفحے لکھ دیجیے، کچھ بھی پلے نہیں پڑے گا اس لیے کہ جہاں لے جا کے ختم کیا ہے اس نے '' ہے جرم ضعیفی کی سزا مرگ مفاجات'' اب یہ ایک فکری معاملہ ہے۔ آدمی اگر علمی اور فکری ذہن رکھتا ہے تب تو اس نظم کو بہت پسند کرے گا اور **enjoy** کرے گا۔ اور وہ ذہن اگر نہیں ہے تو ۔۔۔ اچھا ہم لوگوں کی نسل کے مقابلے میں اگر آپ دیکھیں، جیسا کہ نیّر صاحب نے کہا کہ بارہ پندرہ برس کی عمر میں پڑھنا شروع کیا، پلّے تو نہیں پڑ رہا ہے لیکن ۔۔۔

عرفان : ہاں، مرعوب ہو رہے ہیں اور متاثر ہو رہے ہیں ۔۔۔

فاروقی : ۔۔۔ کہ کیا چیز ہے بھئی! جھوم رہے ہیں اُس پر۔ لیکن آج، مثلاً اپنے بچوں کو اقبال پڑھاتے وقت میں نے محسوس کیا مجھ سے پوچھتی تھیں لڑکیاں کہ صاحب ٹھیک ہے، لیکن

بات کچھ بن نہیں رہی ہے، تو وہ اسی وجہ سے کہ جس طرح کا تیقن اور جس طرح کا بلند آہنگ دعویٰ اقبال کے یہاں ملتا ہے وہ موجودہ ذہن کو متاثر نہیں کرتا۔ یہ میں سمجھتا ہوں۔

عرفان: فاروقی صاحب، آپ نے یہاں دو بہت اہم نکتے اٹھائے۔ ایک تو اقبال کی شاعری کی ۔۔۔ اگر میں اس کو تاثیر کہوں تو انگیز کر لیجیے۔

فاروقی: ہاں ہاں، تاثیر

عرفان: کہ دل کو چھوتی نہیں ہے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں اس وقت ہمارے اُس مسئلے 'تفہیم اقبال' سے اس کا سیدھا سروکار نہیں ہے جس سے ہم کہنا چاہیے جنگ لڑ رہے ہیں۔ یہ اس لیے کہ۔۔۔

فاروقی: ۔۔۔۔سروکار تو صاحب، خیر بعد میں عرض کروں گا۔ آپ کہہ لیجیے۔

عرفان: تو اس کو تھوڑی دیر کے لیے ملتوی رکھتے ہیں کہ تاثیر اور اس کا معاملہ کیا ہے۔ لیکن یہ بات طے ہوگئی کہ اقبال کے سلسلے میں محض مطلب شناسی سے کام نہیں بنتا۔ جب تک آپ اُس کی شعری فکر کی تہ تک نہ پہنچیں، اور اس تک پہنچنے کے لیے جیسا کہ ہمارے نیّر صاحب نے فرمایا، صرف لغات سے یا اور فرہنگوں سے، بلکہ قاموس سے بھی کام نہیں چلتا۔ اقبال کے حوالوں کو بہر حال decode کرنا ہے، اس کے بغیر اقبال فہمی کے سلسلے میں قدم آگے نہیں بڑھا سکتے۔ اس کے علاوہ آپ کو اُس پورے عصر کی تاریخ کو سمجھنا ہوگا۔

فاروقی: یہ بات صحیح ہے۔ اس میں کچھ باتیں ایسی ہیں جو میں اگلی نشست میں عرض کروں گا جہاں مجھے کچھ اختلاف بھی ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ فکری تاریخ اور خود اقبال کی ذہنی تاریخ سے واقفیت کے بغیر اقبال کا کلام خاصا مشکل معلوم ہوگا، بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ اس کے دروازے بند نظر آئیں گے۔

عرفان: جی ہاں درست ہے۔ شکریہ

دوسری نشست

عرفان صدیقی: پچھلی گفتگو میں فاروقی صاحب، آپ نے یہ اہم نکتہ اٹھایا تھا کہ آج کے ماحول میں جب ہم اقبال کی شاعری پڑھتے ہیں تو بہت سی جگہوں پر اس کی تاثیر پہلے کی طرح دل پر قائم نہیں ہوتی۔ اب میں چاہتا ہوں کہ یہ بات یہاں صاف ہو جائے کہ کسی شعر کی تاثیر کا اُس شعر کی تفہیم سے کتنا تعلق ۔۔۔۔

شمس الرحمٰن فاروقی: ہاں، یہ تو اتنا عمدہ سوال اٹھا ہے اس وقت کہ میرے خیال میں نیّر صاحب بھی اس کی داد دیں گے۔

نیّر مسعود: یقیناً

فاروقی: میرا خیال یہ ہے کہ شعر کو سمجھنے کے لیے اس سے متاثر ہونا ضروری ہے۔ جب تک شعر کی تاثیر آپ کے ذہن پر مرتب نہیں ہوگی۔ تب تک آپ اس کی تہیں کھولنے سے قاصر رہیں گے، اس لیے کہ تاثیر کے بغیر اس کی شکل یہ ہو جائے کہ گویا کوئی معما ہے۔ آپ دماغ لگاتے رہیے پسینا ٹپکاتے رہیے، وہ آپ کے ذہن میں شعر کی سطح پر جلوہ گر نہیں ہوگا۔ رچرڈس نے بہت مزے کی بات کی تھی کہ کسی نظم کے معنی بیان کرنا اس کو سمجھنے کا طریقہ نہیں بلکہ یہ خود نظم ہے۔ اس لیے میں نے عرض کیا کہ جب تک شعر آپ پر اثر نہ کرے، آپ کو بر انگیختہ نہ کرے کہ اس کو سمجھنے کے لیے کچھ زحمت کریں کوشش کریں، اُس وقت تک۔۔۔۔ میں نے پچھلی گفتگو میں عرض کیا کہ اقبال کو **exploit** بہت کیا گیا۔ کوئی کہتا ہے اقبال فلسفی، کوئی کہتا ہے اقبال اسلامی مفکر۔ مگر اقبال کا بہت سا ایسا کلام ہے جس میں تاثیر ہی تاثیر ہے۔ معنی اور تصور کو جانے دیجیے، خود ''مسجد قرطبہ'' کو لے لیجیے۔ اب بلاوجہ کے اس میں فلسفے چھانٹے جارہے ہیں کہ صاحب یہ وہ سا ٹائم ہے اور **real** ٹائم ہے، اور فلانا ٹائم ہے۔ مگر وہاں تو یہ ہے کہ دو مرتبہ آپ پہلا مصرع پڑھ دیجیے: ''سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات'' رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۱۔ یہ ضروری ہے کہ اقبال کے کلام کے اس پہلو۔۔۔۔ یہ جو اس کا آہنگ ہے، خوب صورتی ہے، بہاؤ ہے، اس کی روشنی میں دیکھیں کہ یہ شعر اچھا ہے کہ نہیں اور اس کے کیا معنی نکل سکتے ہیں۔ ایک واقعہ مجھے یاد آتا ہے کہ ایک بار اقبال نے صبح اٹھ کر کہا کہ بھئی رات کو میں نے خواب میں ایک شعر کہا ہے اور معنی اس کے واضح نہیں ہو رہے ہیں۔ لوگوں نے کہا کہ حضرت یہ کیا بات ہوئی، ذرا فرمائیں۔ تو انہوں نے شعر پڑھا کہ ''دوزخ کے کسی طاق میں افسردہ پڑی ہے۔ خاکستر اسکندر و چنگیز و ہلاکو'' اب میں نے جب یہ واقعہ پڑھا، اُس وقت میری عمر کم تھی تو میں نے کہا بھئی اس میں کیا ہے۔ اس میں تو کوئی بات ہی نظر نہیں آرہی جو مشکل ہو۔ لیکن جب آپ غور کیجیے تو پھر مشکل بھی نظر آتی ہے کہ دوزخ کے کسی طاق میں۔۔۔۔ اور ان تینوں کو خاص کر لایا جانا۔ تو اب ظاہر ہے کہ اس میں تاریخی علم بھی ضروری ہے، تاریخی شعور بھی ضروری ہے، لیکن اس علم اور شعور کے بغیر بھی شعر میں ایک تاثیر موجود ہے جو آپ کو فوراً گرفتار کر لیتی ہے۔ تو میرا خیال ہے کہ اس پہلو پر بھی ہم ذرا زور دیں کہ آجکل تفہیمِ اقبال میں جو ناکامی ہو رہی ہے اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی ہے کہ ہم اقبال شاعر کی جگہ اقبال فلسفی

اور محقق اور مفکر پر توجہ کرتے ہیں۔

نیّر: فاروقی صاحب، جیسا کہ آپ نے کہا۔ اقبال کی تفہیم میں یہ چیز حائل ہوتی ہے کہ ہم اُن کو شاعر کم، مفکر زیادہ سمجھتے ہیں۔ چلیے بہت انصاف کریں گے تو برابر کا شاعر اور مفکر مان لیں گے۔ کم اور زیادہ کی ناپ تول سے قطع نظر، دراصل وہ بہ یک وقت شاعر بھی تھے اور مفکر بھی تھے۔ ان کے شعر کی تفہیم میں ہم کو بھی گویا سوئچ آن اور آف کرنا پڑتے ہیں۔ کبھی یہ سمجھ کر کہ کوئی مفکرانہ، دانش ورانہ بات کہی گئی ہے ہم ان کے شعر کا مطلب دوسری طرح سوچتے ہیں۔ اگر وہ ہمارے جذبات کو مہمیز کر رہا ہے تو اسے خالص شاعری سمجھ کر دوسری طرح سوچتے ہیں۔ اقبال کا یہ گویا مخصوص انداز ہے کہ وہ ان دونوں چیزوں کو عجیب طرح سے ملا دیتے ہیں۔ مثلاً بات شروع کریں گے۔ وہ تفکر اور فلسفے سے، ''میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ امم کیا ہے''، اب ہم تیار ہو کر بیٹھتے ہیں کہ کچھ فلسفۂ زوالِ اقوام۔۔۔۔

عرفان: ۔۔۔۔ بیان کیا جائے گا۔

نیّر: ۔۔۔۔ مگر وہاں آتا ہے ''شمشیر و سناں اوّل، طاؤس و رباب آخر''۔ تو فوراً ہم کو سوئچ اوور کرنا پڑتا ہے۔ یا ''اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے''، اس کے دوسرے مصرعے میں ہم تیموریوں وغیرہ کا ذکر سننے کے لیے دماغ کو تیار کرتے ہیں، مگر مصرع کہتا ہے ''کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا''۔ اور وہ جو اُن کی نظم ہے، فاروقی صاحب، میں تو اسی کو ان کا شاہکار سمجھتا ہوں، ''ذوق و شوق''

فاروقی: بالکل صحیح ہے۔

نیّر: اس میں یہ چیز بہت نمایاں ہے۔ ''لوح بھی تو قلم بھی تو تیرا وجود الکتاب''، یہ بالکل دوسرا وہی تفکر والا آہنگ ہے، لیکن دوسرا مصرع ہے ''گنبدِ آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب''

عرفان: واہ کیا کہنے۔

نیّر مسعود: تو یہ جو اقبال کی ایک بہت بڑی قوت ہے، یہی ان کے بیچارے مفسّروں کو کم زور کر دیتی ہے کہ دونوں مصرعوں کو ایک ہی ڈور میں کس طرح پرویا جائے، کہ اس شعر کی عظمت آخر ہم دونوں میں سے کس کی بنا پر سمجھیں گے۔ بالعموم ہم یہ کرتے ہیں کہ کبھی تو اس پہلو پر زور دے رہے ہیں کہ صاحب یہ بہت عمدہ مفکرانہ شعر ہے اور اس کے شاعرانہ فنی پہلو کو فراموش کر گئے اور کبھی۔۔۔۔ اس سلسلے میں، عرفان صاحب، کچھ دیر بعد میں شاید بھول جاؤں تو آپ یاد رکھیے گا، اس پر ذرا غور کرنا ہے، ان دونوں پہلوؤں کے سلسلے میں کہ

خالص فن کار کی حیثیت سے اقبال۔۔۔۔۔

فاروقی: ایک مشکل، میرا خیال ہے، اقبال کو سمجھنے میں یہ بھی ہے کہ وہ جو بہر حال ان کی بہت بڑی اور مشہور نظمیں ہیں، بڑی بھی اور مشہور بھی، مثلاً ذوق وشوق'' کا ذکر آیا، یا مثلاً ''مسجد قرطبہ'' اور جو نظمیں میرے خیال میں اتنی بڑی نہیں ہیں لیکن مشہور بہت ہوئیں مثلاً ''طلوع اسلام'' یا وہ نظمیں جن کے بعض بعض حصے واقعی بڑی شاعری ہیں، جیسے ''خضر راہ''، بعض جو اتنی اچھی نہیں ہیں، مثلاً ''شمع و شاعر'' کو آپ کہہ سکتے ہیں کہ بیچ کی نظم ہے۔ بہت اچھی ہے مگر اقبال کے بہترین کلام کے برابر نہیں ہے، ان سب نظموں میں ایک بات مجھ کو شروع ہی سے محسوس ہوتی رہی ہے کہ اس شخص کو کسی بھی غیر معمولی یا غیر فطری یا مافوق الفطری طاقت یا قوت یا ہستی سے خطاب کرنے میں جھجک نہیں ہوتی، وہ برابر کی گفتگو ان سے کرتا ہے، چاہے وہ شمع سے شاعر کی بات ہو رہی ہو، چاہے وہ ساحلِ دریا پر خضر سے، چاہے۔۔۔۔۔

عرفان: ۔۔۔ بندہ خدا سے بات کر رہا ہو۔۔۔

فاروقی: ۔۔۔ جو بھی ہو، اس کی وجہ میرے خیال میں یہ ہے کہ انیسویں صدی میں لوگوں کے ذہن میں شاعر کے متعلق ایک رومانی قسم کا تصور تھا کہ شاعر عام انسانوں کی فطرت سے بھی اور مافوق الفطرت چیزوں سے بھی ہم آہنگ ہیں اور ان سب میں ایک ہی قسم کی روح دوڑ رہی ہے جس کو برگساں نے **vitality of life** کہا تھا۔ یہ پھر وہی فکری معاملہ ہے کہ اس شخص کو جو کوئی 'حجاب' نہیں ہے، خفتگانِ خاک سے بھی بات کر لیتا ہے جگنو سے بھی بات کر لیتا ہے اور پہاڑ سے بھی، اور پیغمبرؐ سے بھی بات کر لیتا ہے، وہ اسی لیے کہ اس کے یہاں یہ سب ایک نظامِ حیات ہے جس میں ایک ہی روح دوڑ رہی ہے۔ اور یہی چیز اقبال کے کلام کو ایک غیر معمولی وسعت اور پہنائی بھی عطا کرتی ہے اور ان کے مقابلے میں جو لوگ سامنے آتے ہیں ان میں کسی کے یہاں وہ وسعت اور پہنائی نہیں ہے۔ اگر اس بات کو ہم فراموش کر جائیں تو پھر ہمیں مشکل ہو جائے گی کہ ان کی بڑائی کو کس طرح ظاہر کریں۔

عرفان: صحیح ہے، فاروقی صاحب، کہ جو وسعت اور پہنائی اور گہرائی اقبال کے یہاں ہے، اس کا انداز اپنے معاصروں سے تو الگ ہے ہی، پہلے والے شاعروں سے بھی الگ ہے۔ مثلاً آپ نے تخاطب کا معاملہ لیا۔ تو تخاطب تو ہماری شاعری میں بہت ملتا ہے، خدا سے بھی اور دوسروں سے بھی، لیکن اقبال کے یہاں دو فطری عناصر جس طرح بات کرتے ہیں اُن کی شناخت اور ایک دوسرے سے گفتگو کا انداز ہی بالکل مختلف ہے۔ ظاہر ہے اس کی جڑیں بھی تفہیم سے اس طرح ملتی ہیں کہ ہمیں تلاش کرنا پڑے گا کہ اقبال نے ان عناصر

میں گفتگو کا یہ approach کیوں اختیار کیا۔ تو یہ تفہیم کا مسئلہ بنتا ہے۔ میں ایک بات اور عرض کرنا چاہتا ہوں جو میرے ذہن میں نیّر مسعود صاحب کی گفتگو سے آئی۔ انہوں نے بڑی اچھی بات کہی کہ اقبال نے ایک بڑا کام، یعنی شعری اور تخلیقی اعتبار سے بڑا کام، یہ کیا کہ بہت سے مروجہ الفاظ اور اصطلاحات بدل دیے، بلکہ کہیں کہیں الٹ دیے۔ مثلاً عشق ان کی بڑی زبردست اور بنیادی اور کلیدی اصطلاح ہے لیکن یہ عشق بالکل وہ عشق نہیں ہے جو اس سے پہلے تھا۔ بلکہ اُن پر اعتراض بھی ہوا کہ صاحب، آپ عشق کو اتنی فوقیت دیتے ہیں اور قرآنی فکر سے اس کا رشتہ جوڑتے ہیں۔ قرآن میں تو عشق۔۔۔ یعنی یہ لفظ ہی۔۔۔

فاروقی: ہاں، لفظ ہی استعمال نہیں ہوا۔

عرفان: نہیں ہوا ہے، اور مذہبی فکر میں عشق خاصا مبغوض اور مردود لفظ ہے۔ یہ بڑی اہم بات ہے۔ یعنی عشق کو آپ پرانے حوالے سے پڑھنا چاہیں گے تو اقبال آپ پر کھلیں گے ہی نہیں۔ یہ بات درست کہی نیّر مسعود صاحب نے کہ اقبال نے بہت سے شعری کلیدی الفاظ استعمال کیے لیکن ان میں ایک دوسرا رنگ اور دوسری معنویت بھر دی ہے۔ اس معنویت کی تلاش اقبال کی تفہیم کے سلسلے میں ایک بڑا کام ہے اور اسی وجہ سے میرے خیال میں، فاروقی صاحب کیا آپ محسوس نہیں کرتے کہ اقبال کا آہنگ بھی خاصا مختلف نظر آتا ہے۔ اقبال کی غزلیں جو ہیں وہ اپنی پیش روغزلوں سے بالکل الگ ہیں، اور نظمیں بھی، آپ فرما رہے تھے، نیّر مسعود صاحب نے بھی ''ذوق وشوق'' کا حوالہ دیا، اس طرح کی نظمیں آپ کو اُس وقت بھی نہیں ملتی تھیں، آج بھی نہیں ملتیں۔ تو آہنگ کا یہ فرق جو ہے، اقبال کی شعری سچائی کو دریافت کرنے کے لیے اس کی بھی تلاش کرنا چاہیے کہ یہ فرق کیا ہے اس کی وجہ سے ان کا شعر کیوں مختلف اور بہتر ہو جاتا ہے؟

فاروقی: عرفان صاحب، غزل کو تو میرے خیال میں اگلی نشست کے لیے اٹھا رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ غزل کے بارے میں بہت کچھ کہنا ہے، اور یہ کہ اقبال کی غزل غزل ہے بھی کہ نہیں۔ یہ ایک بڑا مسئلہ ہے۔ ابھی تو وہ پہلی والی بات سامنے رکھتے ہیں کہ جیسا کہ نیّر صاحب نے کہا یہ عشق وغیرہ، دسیوں لفظ ایسے ہیں۔ اس لیے ایک بات جو ہم اکثر بھول جاتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگرچہ اقبال کا جو عام لہجہ ہے وہ کلاسیکی شعرا سے ملتا جُلتا ہے لیکن ایک معاملے میں وہ بالکل جدید ہیں اور گویا پہلے بڑے شاعر ہیں جنہوں نے یہ کام کیا ہے کہ الفاظ کو اپنے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اب اس پہلو پر لوگ غور نہیں کرتے کہ اقبال نے ان کو جب اپنے معنی دیے ہیں تو جب تک ہم اقبال کے اپنے ذہن سے ان معنی کو نہ نکالیں،

بات نہیں بنتی۔ جب وہ کہتے ہیں، ''اک دانش نورانی، اک دانش برہانی''، تو غور کرنا پڑتا ہے کہ بھئی دانش تو دونوں جگہ کہہ رہے ہیں پھر یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ نورانی الگ ہوتی ہے، برہانی الگ ہوتی ہے۔ تو وہ کیا ہے، صرف تعقل اور تصوف ہے، یا کچھ اس سے بڑھ کر ہے یا کم ہے۔ مجھے اپنی بات پھر یاد آتی ہے، جیسے، مان لیجیے کہ ''لالۂ صحرائی'' ہے۔ جب میں نے پہلی بار اس کو پڑھا اور اس وقت سے لے کر اب تک ہزاروں بار پڑھ چکا ہوں اور کتنی بار بہ آواز بلند پڑھ چکا ہوں۔۔۔۔

نیّر :　اس میں کوئی تلمیحی حوالہ نہیں ہے۔ وہ خالص۔۔۔

فاروقی :　کوئی تلمیحی حوالہ نہیں ہے، لیکن اسی لیے وہ نظم اپنی جگہ پر اس قدر مکمل بھی ہے اور مشکل بھی کہ اُس میں تمام الفاظ کو اقبال نے خود اپنے معنی میں استعمال کیا ہے۔ مثلاً ''یہ گنبد مینائی یہ عالم تنہائی۔ مجھ کو تو ڈراتی ہے اس دشت کی پنہائی''۔ اب ظاہر ہے کہ یہ گنبد مینائی آسمان ہے بھی اور نہیں بھی، اور یہ دشت جو ہے، یہ دشتِ حیات ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔ اس پر مجھے خوف ہے کہ بہت کم لوگوں نے غور کیا ہے۔ لوگ یہی کہتے رہے ہیں کہ عشق ان کے یہاں علامت ہے اور شاہین ان کے یہاں۔۔۔ لیکن بنیادی بات یہ ہے کہ انہوں نے شاعری کے جو روزمرہ کے الفاظ ہیں اُن کو اپنے معنی میں استعمال کیا ہے، اسی لیے ان کی نظم مشکل معلوم ہوتی ہے۔

نیّر :　آپ نے بہت صحیح بات کہی، فاروقی صاحب۔ اسی ''لالۂ صحرائی'' میں جو شعر ہے۔ اس کا مطلب اب تک پوری طرح سمجھ میں نہیں آیا ہے لیکن بہت زبردست شعر معلوم ہوتا ہے اور ابھی جیسا آپ نے کہا معلوم ہوتا ہے اس کا ہر لفظ اقبال کسی الگ معنی میں، ذاتی معنی میں استعمال کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں ''اس موج کے ماتم میں روتی ہے بھنور کی آنکھ دریا سے اٹھی لیکن ساحل سے نہ ٹکرائی''۔ یہ بالکل عام الفاظ ہیں۔

عرفان :　بہ ظاہر بالکل کلاسیکی رنگ کا شعر معلوم ہوتا ہے۔

نیّر :　جی ہاں۔ کوئی بھی تو معنی خیز لفظ نہیں، حتیٰ کہ بھنور کے لیے ''گرداب'' بھی نہیں استعمال کیا جو نسبتۂ معنی خیز معلوم ہوتا ہے۔ تو اس پر بھی ذرا گفتگو ہونا چاہیے۔ اقبال کا استعمالِ الفاظ۔

عرفان :　درست ہے۔ اس گفتگو میں یہ بالکل طے شدہ بات لگی کہ اقبال نے تمام شعری نظام میں جو تبدیلیاں کیں ان میں ایک بڑی تبدیلی الفاظ کو۔۔۔

فاروقی: ۔۔۔۔اپنے معنی میں استعمال کرنا۔۔۔

عرفان: ۔۔۔۔اپنے طور پر برتتا ہے، پہلے وہ کسی بھی انداز میں استعمال ہوتے رہے ہوں۔

نیّر: اچھا، اسی سے عرفان صاحب یہ بھی مان لینا چاہیے کہ اگر ایسا کوئی شاعر ہے جو لفظوں کو اپنے طور پر استعمال کر سکے تو زبان کا اس سے بڑا ماہر تو کوئی۔۔۔۔

فاروقی: ۔۔۔۔قطعی، بے شک۔

عرفان: یقیناً وہ زبان کے بہت بڑے ماہر تھے، اس میں تو کوئی شک ہی نہیں۔ زبان سے ان کا بڑا اجتہادی رشتہ تھا، بلکہ کہیں کہیں تو بڑا باغیانہ رشتہ ہو جاتا ہے۔

نیّر: اور اقبال کو بڑا شاعر ماننے کا سوال ہی نہیں جب تک ہم پہلے یہ نہ تسلیم کر لیں کہ وہ زبان کے بڑے ماہر تھے۔ اگر ہم اُن کو سب سے بڑا شاعر مان رہے ہیں تو انہیں سب سے بڑا ماہر زبان بھی مان رہے ہیں۔

فاروقی: ہاں، ماننا پڑے گا۔

نیّر: اور یہ حقیقت بھی تھی۔ ایک مثال بس، اس گفتگو کا وقت ختم ہو رہا ہے۔ فاروقی صاحب، وہ جو سنائی کی زمین میں قصیدہ ہے۔۔۔

فاروقی: ہاں ''سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا''

نیّر: اسی میں، ''یہی شیخ حرم ہے جو چرا کر بیچ کھاتا ہے''۔۔۔۔چُرا کر بیچ کھانا، کسی اور شاعر کی ہمت نہ پڑتی کہ اس شان کے قصیدے میں ایسا عامیانہ محاورہ استعمال کرے۔

فاروقی: اور وہ بھی کن چیزوں کے سلسلے میں۔

عرفان: کن چیزوں کے سلسلے میں، واقعی۔۔۔۔

فاروقی: ۔۔۔۔گلیم بوذر و دلق اویس و۔۔۔۔۔

عرفان: ۔۔۔۔چادر زہرؓا!

نیّر: اس فعل کا گھٹیا پن اور چھچھورا پن ظاہر کرنے کے لیے ایسا ہی عامیانہ محاورہ چاہیے تھا۔

فاروقی: یہ تو میر ہی کر سکتے تھے کہ ''بس ان نمازیوں کو خانہ ساز دیں جانو کہ ایک اینٹ کی خاطر یہ ڈھاتے ہیں گے مسیت'' اُسی نے کہا صاحب، اور اُس کے بعد پھر اقبال نے کہا اور کوئی

نہیں کہہ سکتا۔

عرفان:　　درست ہے۔شکریہ۔

تیسری نشست

عرفان صدیقی: پچھلی گفتگو کا سلسلہ اس پرختم ہوا تھا کہ اقبال نے کس انداز میں پرانے شعری الفاظ اور اصطلاحوں کو اپنے طور پر ایک نئی معنویت دی ہے اور تقریباً بالکل معنی بدل کے استعمال کیا ہے۔ ایک شعر کے حوالے سے میں اس بات کو تھوڑا سا آگے بڑھانا چاہتا ہوں۔ یہ شعر خاص طور پر اس لیے پڑھ رہا ہوں کہ اقبال کی تفہیم سے تعلق رکھنے والے دونوں مسئلے اس میں سامنے آتے ہیں۔یعنی تاریخی اور مذہبی حوالے اور الفاظ کی نئی معنویت۔شعر ہے ان کا کہ ''ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب　گرہ کُشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف''۔ٹھیک ہے معلوم ہے کہ انہوں نے قرآن کی دو تفسیروں کا حوالہ دیا ہے۔لیکن میں یہ عرض کر رہا ہوں کہ یہاں اگر آپ ''کتاب کو صرف قرآن کے معنوں میں سمجھیں گے تو شاید پورا شعر منکشف نہیں ہوگا۔''ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب'' ظاہر ہے کہ قرآن آپ پر نہیں اتر سکتا۔لگتا ہے کہ اس میں کچھ اور بات کہی گئی ہے۔ یہاں ''کتاب'' کا جو لفظ ہے وہ کسی وسیع تر معنویت کا حامل ہے اور اس کی تلاش کی جانی چاہیے۔

نیّر مسعود:　اس پر،عرفان صاحب یاد آ گیا۔ایک بہت ذہین نوجوان عالم دین سے ایک مرتبہ گفتگو ہو رہی تھی۔موضوع یہی نزولِ قرآن تھا۔انہوں نے بہت عمدہ بات کہی کہ اکثر جب میں کلام پاک کی تلاوت کرتا ہوں تو مجھے یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں دو کتابیں پڑھ رہا ہوں۔

شمس الرحمٰن فاروقی: واہ!

نیّر:　ایک تو وہ جو آنحضرتؐ پر نازل ہوئی،اور ایک وہ جو خاص مجھ پر نازل ہو رہی ہے۔تو یہ غالبًا بلکہ یقیناً اقبال کا بھی تجربہ ہوگا۔ان کے یہاں کتاب صرف قرآن نہیں بلکہ کچھ کتابِ کائنات قسم کی چیز بھی ہے۔

فاروقی:　ہاں۔اس لیے کہ اس اصطلاح کو تو انہوں نے اور جگہ بھی برتا ہے: ''خدا تجھے کس طوفان سے آشنا کر دے　کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں۔ تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تو　کتاب خواں ہے مگر صاحبِ کتاب نہیں''۔جب میں نے اس کو پہلی بار پڑھا تو سوچا یہ کیا بات ہے؟ کتاب خواں ہے،مگر صاحبِ کتاب نہیں؟ صاحبِ کتاب تو ہم

سب لوگ ہیں ۔ تو جیسا کہ عرفان صاحب نے کہا کہ یہاں پر کتاب کی معنویت کو بدل کے دیکھنا ہوگا ۔

نیّر : جی ہاں ۔ ''کہہ ڈالے قلندر نے اسرار۔۔۔۔

فاروقی : ۔۔۔۔ کتاب آخر'' بالکل ۔ پھر پیغمبرؐ کے لیے خاص کر ''الکتاب'' کہتا ہے ۔ تو ظاہر بات ہے، اب اس طرح کے الفاظ چونکہ شاعری میں پہلے سے موجود تھے، پوری زبان ہی میں مستعمل ہیں، کتاب ہے، قلم ہے، لوح ہے ۔ تو اگر پڑھنے والا ان کو غور سے نہ پڑھے اور ان پر نگاہ نہ رکھے گا تو ممکن ہے کہ وہ ان سے یوں ہی گذر جائے ۔

عرفان : یا یہ کہ گم راہ ہو جائے ۔ اگر مروجہ معنوں میں لفظ کو سمجھ لیا تو مفہوم شعر تک رسائی تو در کنار، وہ بالکل دوسری سمت میں چلنا شروع کر دے گا ۔

فاروقی : ہاں ہاں یہ بھی ہوسکتا ہے اور یہیں سے وہ بات نکلتی ہے جو پچھلی گفتگو میں آئی کہ جو اُن کا تخاطب ہے، مثلاً تخاطب جو اللہ سے ہے، یا جو تخاطب پیغمبرؐ سے ہے، اگر ہم یہ سمجھیں کہ یہ وہی تخاطب ہے جو عام طور پر دو شخصیتوں یا ہستیوں میں ہوتا ہے تو مشکل پڑ جائے گی ۔ مثلاً

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے، یا میرا
مجھے فکر جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

اب اس میں اگر ایک طرح کا چڑ چڑا پن سمجھ لیا جائے کہ صاحب، دیکھیے یہ تو محض لڑکپن کا سا انداز ہے ۔ اتنا ہی رکھا جائے ۔ تو ظاہر ہے کہ ہم اس کی اصلی معنویت سے محروم رہ جائیں گے، کیونکہ اقبال کے کلام کی ایک طرح سے بنیادی لے، یا زیریں لہر یہی سوال ہیں کہ کائنات میں انسان کا رول کیا ہے اور کائنات سے انسان کا رشتہ کیا ہے ۔ اس کی ان کو بہت فکر ہے ۔ اور وہ اس کے بارے میں بہت سوچتے ہیں اور بہت پوچھتے رہتے ہیں ۔ خود سے بھی پوچھتے ہیں، اللہ سے بھی پوچھتے ہیں، تمام لوگوں سے پوچھتے ہیں، خود کائنات سے سوال کرتے ہیں، اور غالباً پہلی بار اتنا تجسس، اتنا سوال اور استفسار اردو شاعری میں نظر آتا ہے کیونکہ پہلے زمانے میں تو گویا لوگوں کو ٹھیک ٹھیک معلوم ہی تھا کہ بھئی انسان کی کیا وقعت ہے، کائنات میں اس کی کیا حیثیت ہے اور اللہ کہاں پر ہے، اور کائنات کہاں پر ہے، اور ہم کہاں پر ہیں ۔ ان تمام رشتوں کو بھی ایک طرح سے upset کرنا ۔۔۔

عرفان: ہاں جو roles پہلے defined تھے ان سب کو بدل دینا۔۔۔۔

فاروقی: ۔۔۔۔یا ان کو کم سے کم question کرنا۔

نیّر: اب دیکھئے یہ جو گفتگو اس وقت ہو رہی ہے اس کا تعلق اقبال کی شاعری کے موضوع اور مشتملات اور نفسِ مضمون سے ہے، خالصتہً ان کے فن یا شعری حرفت سے نہیں ہے۔ایک دل چسپ یا افسوس ناک بات کہہ لیجیے؛ فاروقی صاحب تو شاید مشتعل ہو جائیں۔میرا خیال ہے عرفان صاحب، آپ سے گفتگو کی جائے۔اقبال کی شاعرانہ حیثیت کے علاوہ ایک دانش ورانہ، مدبرانہ اور سیاسی حیثیت بھی تھی اور ایک معمارِ ملک بھی مانے جاتے ہیں۔تو فاروقی۔۔۔۔نہیں فاروقی صاحب سے بات نہیں کر رہا ہوں۔

عرفان: کوئی مضائقہ نہیں، اس لیے کہ بات تو ان سے کی ہی جائے گی۔

نیّر: ان کو غصہ آئے گا، اور پھر۔۔۔۔

عرفان: نہیں تو ان کو تھوڑا سا مشتعل کیا جائے گا۔

نیّر: خاص طور پر ہندوستان کے نقاد، اور ان میں فاروقی صاحب یقیناً شامل ہیں۔اگر اقبال کے فنی محاسن پر گفتگو کو مرکوز رکھتے ہیں تو سمجھا جاتا ہے کہ گویا ایک منصوبے کے تحت ایسا کیا جا رہا ہے۔اور اقبال کی جو اصل عظمت تھی، فکری عظمت، اس کو چھپانے کے لیے اس پر زور دیا جا رہا ہے کہ صاحب وہ ''شاعر بہت اچھے تھے''،''شاعر'' بہت اچھے تھے اور یہ جو فاروقی صاحب کہتے ہیں کہ اُن کے موضوعات سے ہم کو مطلب نہیں ہے، اور فلسفی وہ بہت غیر معمولی قسم کے نہیں تھے اور اُن سے بہتر فلسفی تو مثلاً رسل تھا، یہ سب ایک سازش ہے کہ اقبال کی جو اصل عظمت ہے اس کو چھپا کے بس یہ کہتے ہیں کہ وہ ''شاعر'' بہت عمدہ تھے، تو عمدہ شاعر تو ''داغ'' بھی تھے۔اب اس پر غصہ ظاہر ہے آنا بھی چاہیے۔اور ایہ احتجاج صحیح بھی نہیں ہے۔

عرفان: درست ہے، نیّر صاحب۔یہ تو طے شدہ بات ہے کہ ہم اقبال کو اس لیے اہم سمجھ رہے ہیں کہ وہ شاعر تھے۔اب اگر وہ شاعر تھے تو شاعر کی حیثیت سے اور شاعری کے وسیلے سے انہوں نے کن کن موضوعات کو برتا، فکر کی کون کون سی تہیں ان کے یہاں ہیں۔۔۔۔

فاروقی: ۔۔۔۔اس پر بھی ہم بات کر رہے ہیں۔

عرفان: جی ہاں، اس پر بھی ہم نے بات کی ہے، لیکن اگر وہ صرف فلسفی تھے، یا صرف دانش ور تھے، یا صرف مفکر تھے تو میں سمجھتا ہوں کہ وہ ادب کے پڑھنے والوں کا بہت زیادہ

concern نہیں رہتے۔

فاروقی: نہیں، زیادہ کیا بالکل نہیں

عرفان: وہ بہت کچھ تھے لیکن شاعر بھی تھے اور ہم شاعر اقبال ہی کو پڑھیں گے اور اس پر بات کریں گے۔

نیّر: تو اب ہماری گفتگو اسی موضوع پر ہے، یعنی اقبال بہ حیثیت فن کار۔ فاروقی صاحب نے کہیں یا تو لکھا ہے یا کسی تقریر میں کہا تھا، بہرحال لوگ اس پر بہت ـــ۔ تقریباً اچھل پڑے تھے کہ یہ فاروقی صاحب کیا کہہ رہے ہیں کہ اقبال کے یہاں ابہام اور رعایت لفظی بھی ہے۔ یہ تو اقبال کے دامن پر گویا ایک دھبا لگایا جارہا ہے۔ خیر، اب شاعری اور اپنے شعری اظہار کے سلسلے میں اقبال کے وہ دو فارسی شعر ہیں جن کا پڑھنا ناگزیر ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ ''برہنہ حرف نہ گفتن کمال گویائی ست حدیث خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست'' یعنی بہترین تکلم یا بہترین شاعری وہ ہے جس میں بات کو براہ راست نہ کہا جائے۔ دوسرا شعر وہ ہے ''دقتِ برہنہ گفتن است، من بہ کنایہ گفتہ ام خود تو بگو کجا برم ہم نفسانِ خام را'' کہ یہ تو کھل کر اور واشگاف انداز میں بات کہنے کا وقت ہے، میں کنایوں میں بات کر رہا ہوں، پھر بھلا بتاؤ میں اپنے ہم نفسوں کی کیا ہدایت کر پاؤں گا۔ یعنی وہ تو ہدایت اور رہنمائی کے مقصد کو بھی شاعرانہ اظہار پر قربان کیے ہوئے ہیں۔ اور اس پہلو سے اقبال کا جائزہ نہ لینا تو واقعی ـــ۔

عرفان: ایک ظلم سا ہوگا اقبال پر تو اب شاعر اقبال کے مطالعے میں، فاروقی صاحب ان کی غزلوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ format کے اعتبار سے اپنی شکل اور ہیئت کے اعتبار سے وہ غزلیں ہیں بھی اور بعض حیثیتوں سے شاید نہیں بھی ہیں۔ یہ ایک خاصی تکنیکی بحث ہو جائے گی، لہٰذا تھوڑی دیر کے لیے یہ مانتے ہوئے کہ بالِ جبریل میں جو چیزیں ہیں وہ بیشتر غزلیں ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں اقبال کا جو ڈکشن ہے وہ دوسرے شاعروں کی غزلوں سے بہت مختلف ہے۔ مثال کے طور پر ایک شعر پڑھتا ہوں: ''یہ زیرِ کہن کیا ہے، انبارِ خس و خاشاک مشکل ہے گذر اِس میں بے نالۂ آتش ناک''۔ تو یہ نالہ وہ نالہ تو نہیں ہے جو کوئی پرانا عاشق کرتا تھا۔

فاروقی: بلکہ یہ وہ نالہ بھی نہیں جو ''شکوہ'' ''جواب شکوہ'' میں ہے۔

عرفان: وہ بھی نہیں ہے۔ تو یہ لگتا ہے کہ اقبال نے ان فن پاروں میں جنہیں ہم اپنی سہولت کی خاطر غزل کہہ رہے ہیں۔ ڈکشن کا اور ترسیل خیال کا ایک بالکل ہی نیا انداز اختیار کیا ہے۔ اس

سلسلے میں آپ کا کیا خیال ہے؟

فاروقی : مجھے ایک تو اس سلسلے میں آپ سے اختلاف کرنا ہے کہ '' بال جبریل ''کی جن چیزوں پر وہ نمبر پڑے ہوئے ہیں، ان کو آپ غزل کہہ رہے ہیں۔ غزل تو وہ نہیں ہیں۔ ان پر شاعر نے نمبر ڈالے ہیں اور نمبروں میں وہ بھی شامل ہے۔ '' سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا ''

عرفان : نہیں میں سب کو نہیں کہہ رہا ہوں۔

فاروقی : تو پھر اس میں تو کچھ بچتا ہی نہیں ہے۔ جن چیزوں پر غزل کا عنوان ڈالا گیا ہے وہ تو ضرب کلیم میں ہیں اور وہ اس طرح کی چیزیں ہیں، '' دریا میں موتی اے موج بے باک ساحل کی سوغات خاروخس وخاک ''۔ بال جبریل میں تمام نمبر لگے ہیں اور ان میں ایک نمبر ایسا ہے، پانچواں یا چھٹا جس میں چار شعر کسی اور زمین [مستعار کا، ناپائدار کا] اور ایک شعر، آخری کسی اور ردیف قافیے [کھٹک لازوال ہو، کسک لازوال ہو] میں ہے۔

عرفان : وہ تو ظاہر ہے کہ غزل نہیں ہے، لیکن میں پوچھتا ہوں۔ بہت دل چسپ بحث آپ نے چھیڑی ہے۔ آیئے اسے آگے بڑھائیں۔ مثلاً '' اک دانشِ نورانی اک دانش برہانی ہے دانشِ برہانی حیرت کی فراوانی '' آپ نے پڑھا تھا۔ یہ کیا ہے۔ مطلع ہے، یا نہیں ہے؟

فاروقی : پتا نہیں، میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ کیا ہے۔

عرفان : نہیں، تو آپ اسے کیا کہیے گا؟

فاروقی : '' اس پیکر خاکی میں اک شے ہے سو وہ تیری میرے لیے مشکل ہے اس شے کی نگہبانی ''۔ اب یہ وہ شعر ہے کہ اس پر سر دھنیے آپ، آسمان چھو لیجیے۔ دیکھیے نا، ایک مطلع لگا دینے کی وجہ سے اسے غزل کہنا۔۔۔۔

نیّر : اسے قصیدہ بھی کہہ سکتے ہیں۔

عرفان : نہیں میں نے اس لیے عرض کیا تھا کہ تکنیکی اعتبار سے ہم ان کو غزل کہنے پر اس لیے مجبور ہوتے ہیں کہ ان کا format غزل کا سا ہے۔

فاروقی : قصیدے کا format کیوں نہیں مانتے ہیں اس کو آپ؟ '' ہو نقش اگر باطل، تکرار سے کیا حاصل کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی ''، بالکل قصیدے کا format ہے۔

عرفان: نہیں، قصیدے کا format تو ۔۔۔ اچھا تو مجھے یہ بتایئے، ''وہ حرفِ راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں خدا مجھے نفسِ جبریل دے تو کہوں'' تو صاحب اس میں ''قصیدیت'' کہاں آپ کو ملے گی؟

فاروقی: یہی تو مشکل ہے کہ اب ۔۔۔۔

عرفان: یہی میں عرض کر رہا ہوں

فاروقی: میں یہی عرض کر رہا ہوں ۔ کہ اقبال شاید یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دیکھو یہ قصیدے اور غزل دونوں سے ماورا ۔۔۔۔

عرفان: ۔۔۔۔ کوئی چیز ہے ۔ لیکن فی الحال ہم ان کو غزل کہہ لیتے ہیں ۔ اب سوال یہ ہے کہ ان فن پاروں کے ڈکشن اور ترسیل خیال کے لحاظ سے آپ ان کی معنویت کو کس طرح دیکھتے ہیں، اور ان اشعار کی تفہیم کو نظموں کی تفہیم سے کس طرح مختلف پاتے ہیں؟

نیّر: ایک سوال میں بھی اس میں جوڑ دوں، فاروقی صاحب، اقبال کا کلام اپنے آہنگ کی وجہ سے فوراً پہچان میں آتا ہے، لیکن اس آہنگ کو بیان کس طرح کیا جائے؟

فاروقی: پہلے میرا خیال ہے، پہلی بات کو لیتے ہیں ۔ میرا خیال ہے جس بنا پر لوگوں نے نمبروں والے کلام کو غزل کہا وہ یہ ہے کہ اس میں معنی سے زیادہ کیفیت کی فراوانی ہے اور اس کے معنی بیان کرنا مشکل بھی ہے اس لیے کہ اس میں فکر کا ویسا غلبہ نہیں ہے جیسا ہم اقبال کے ساتھ وابستہ کرتے ہیں اور یقیناً یہ ایک طرح کا کلام ہے ''محبت کی رسمیں نہ ترکی نہ تازی شہیدِ محبت نہ کافر نہ غازی یہ جوہر اگر کارفرما نہیں ہے ''تو ہیں علم و حکمت فقط شیشہ بازی'' ۔ ان میں اس قدر ۔۔۔۔ اس کو سرمستی کہیے، سرشاری کہیے، جو بھی کہیے، لیکن ایک ایسی کیفیت کی فراوانی ہے کہ شعر بہر حال آپ کو متاثر کرتے ہیں ۔ اگر یہ کہیے کہ ان میں مثلاً قصیدے کا وہ رنگ ہے جو منوچہری کے چھوٹی بحر والے قصیدوں ۔۔۔

نیّر: ہاں ''سلام'' ''علیٰ دارِ اُمّ الکواعب''

فاروقی: ۔۔۔۔ اس قسم کے، تو بات اس لیے نہیں بنتی کہ ''سلام علیٰ دارِ امُ الکواعب'' قسم کے جو چھوٹی بحر والے قصیدے ہیں، اُن میں تغزل تو بہت ہے، لیکن ان میں آہنگ کا وہ سبک پن نہیں ہے جو اقبال کے یہاں ہے کہ ۔۔۔۔

نیّر: ۔۔۔۔ لفظ بہتے چلے جا رہے ہیں ۔

فاروقی: جی ہاں اور یہ جو نئی نسل کے لوگ اقبال کو بہت زیادہ پسند نہیں کرتے، اگر ان سے کہا جائے کہ اس کو غزل یا قصیدہ یا نظم سمجھ کر نہ پڑھو، بس کلام سمجھ کر پڑھو تو وہ لوگ زیادہ متاثر ہوں گے، کیونکہ وہ توقعات جو ہمیں عام غزل، داغ بلکہ غالب کی بھی غزل سے ہیں وہ اس کلام سے پوری نہیں ہوتیں اور اس میں معنی بیان کرنے کے وہ مراحل نہیں ہیں جو مثلاً ''خضر راہ'' میں یا دوسری مشکل نظموں میں ہم دیکھتے ہیں، بلکہ ان کی جگہ پر ایک سرمستی ---۔ اب رہ گیا یہ سوال کہ کیا یہ سرشاری اور سرمستی کی سی کیفیت اور جگہ نہیں ہے؟ تو اس کا جواب میں یہ دینا چاہتا ہوں کہ ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔ اس لیے کہ اور جگہ پر معنی بھی کثرت سے ہیں اور یہاں معنی کم ہیں۔ مثلاً سر راس مسعود پر جو نظم انہوں نے لکھی تھی۔ اس کو پڑھیے آپ۔ پہلا بند جو ہے وہ تو مرثیہ ہے گویا، سر راس مسعود کے بارے میں، دوسرے میں بہت فکری رنگ ہے، مگر آہنگ دونوں میں بہت ہی ٹھہرا ہوا اور گمبھیر ہے۔ تو اقبال کے یہاں آہنگ کا تنوع اس طرح ہے، کہ کہیں معنی کی کثرت ہے، پھر بھی آہنگ بہت پُر شکوہ ہے، بعض جگہ معنی کی کثرت نہیں ہے لیکن آہنگ میں روانی بھی نہیں ہے اور جو یہ پوچھا جائے کہ ایسا کیوں ہے، تو صاحب اس کا جواب میرے پاس نہیں ہے۔

عرفان: اس کا جواب، فاروقی صاحب، میرے خیال میں کسی کے پاس نہیں ہے، جیسے اس کا جواب کسی کے پاس نہیں ہے کہ وہ فن پارے کیا ہیں انہیں قصیدہ نہیں کہہ سکتے، غزل نہیں کہہ سکتے، لیکن ان میں آہنگ کی فراوانی ہے اور یہ decode کرنا بہت مشکل ہے کہ وہ فراوانی کثرت مفہوم کی بنا پر ہے یا الفاظ کے نئے پن کی بنا پر ہے، یا خود الفاظ کے اپنے آہنگ کی بنا پر ہے۔

نیّر: اس کی بہت اچھی مثال ''ساقی نامہ'' ہے۔ روانی اور تسلسل بھی ہے، فکر اور کثرت معنی بھی ہے اور الفاظ کی غنائیت بھی ہے۔ لیکن یہ وہ مسئلہ ہے جو ہم لوگوں کو حل کرنا بھی نہیں ہے کہ یہ آہنگ کس طرح پیدا ہوتا ہے۔ رہ گیا یہ طریقہ کہ ایک لفظ کو، جیسے کسی نے کہا بھی ہے کہ ''نیکر کا خرام بھی سکوں ہے'' والی نظم میں کچھ حرفوں ---۔

فاروقی: ارے وہ کہاں، ''دریا کے خموش ---'' ش ش اور وہ ---۔

عرفان: بس اس آہنگ سے ہم لطف اندوز بھی ہوں۔ اگر اتنا ہو جائے تو میں سمجھتا ہوں تفہیم کا ہمارا ایک مرحلہ سر ہو جائے گا۔

شمس الرحمٰن فاروقی: ہاں، بس

نیّر مسعود: بس، اتنا کافی ہے۔

عرفان صدیقی: بہت بہت شکریہ۔

فکریات

زمان اور انا

خضر یٰسین

ہم انسان جس دنیا کا ادراک یا احساس رکھتے ہیں وہ زمانی اور مکانی کائنات ہے، یہ کائنات زمان و مکان کو قبول کرتی ہے، اس لیے ہم اس کا ادراک کر سکتے ، اور محسوس کرتے ہیں، ہمارے احساسات کے قویٰ یا حاسہ اس وقت تک کسی شے پر اثر انداز یا کسی شے سے اثر پذیر نہیں ہو سکتے جب تک وہ شے زمان و مکان میں واقع نہ ہو، نہیں بلکہ ہم اپنے خیالات میں موجود اشیاء کے وہمی وجود کی نسبت زمانی و مکانی ہونے کی صفت کا اضافہ نہ کر لیں تو ان سے متاثر نہیں ہو سکتے بالفاظ دیگر ہم اپنے شعور و ادراک میں کسی شے کی نسبت، غیر زمانی اور غیر مکانی تصور کر کے ان سے نہ صرف احساسات کو خالی کر لیتے ہیں بلکہ اپنے شعور کو بھی اس کی گرفت سے محروم کر لیتے ہیں۔ ہمارے وہم و خیال میں اگر کسی شے کا خاکہ مقصود ہوتا ہے تو اس کی پہلی شرط واقعیت ہے، واقعیت ذہنی ہوتی ہے اور واقعیت خارجی بھی ہوتی ہے، اگر واقعیت کا درجہ ذہنی ہے تو اس سے متاثر ہونے کے لیے یا اس سے فیض یاب ہونے کے لیے ہمیں اس کی خارجیت لازماً فرض کرنی پڑے گی، بصورت دیگر اس کا تعلق، نفس الامر سے وابستہ امور سے منقطع ہوئے بغیر نہیں رہ سکے گا، ہمارے لیے معدوم اور معلوم ذہنی اپنی ہستی کے اعتبار سے یکساں ہیں، یعنی حقیقی وجود سے عاری ہیں، یہی وجہ ہے کہ جب ہم اپنے اوہام کی نسبت یہ یقین پیدا کر لیتے ہیں کہ وہ زمان و مکان میں اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے تو ان سے ہر طرح کی اثر انگیزی کے امکانات سے فارغ ہو جاتے ہیں، گویا زمان و مکان ہمارے احساس کی تحقیق کی اوّلین شرائط ہیں، اگر کسی موجود کو اپنی ہستی ہم پر منکشف کرنی ہے یا پھر اپنی ہستی کی نسبت واقعیت کا انتساب کرانا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہمارے ذہن سے الگ اپنا وجود رکھے اسے ہمارے ذہنی حصار سے نکلنا ضروری ہے جس کا مطلب ہے کہ اسے زمان و مکان میں واقع ہونا ضروری ہے، زمان و مکان کی قیود سے ماوراء وجود ''ذہنی'' ہے، ہم وجود ذہنی سے خارج کسی ہستی کے ادراک کی ذمہ داری کبھی قبول نہیں کر سکتے حتیٰ کہ کسی ایسی ہستی کا تصور تک نہیں کر سکتے الاّ یہ کہ التباس اور فریب میں گھر جائیں، وجود ذہنی سے نکل کر وجود حسی ہمارے سامنے آتا ہے جو ظاہر ہے زمانی و مکانی ہے، مگر ہمارا موضوع بحث نہ محسوس ہے اور نہ قویٰ احساس ہیں، بلکہ یہاں ہمارا موضوع محسوس اور قوت احساس کے تحقیق کی شرائط ہیں، یعنی زمان و مکان نیز انا جو ان سب شرائط کا اصل الاصول ہے اس مرحلے پر موضوع کی تخصیص اس لیے ضروری ہے کہ قاری کی توجہ کا مرکز متعین رہے اور مختلف اطراف سے ہم اپنے موضوع کو ثابت کر سکیں، گویا اس بحث میں قویٰ احساس کی فعالیت اور محسوس کی واقعیت کو پہلے سے فرض کر لیا گیا ہے۔ اب

واقعیت کے معنی کیا ہیں؟ اور میرے احساس کے متحرک ہونے کا مطلب کیا ہے؟ ان امور پر توجہ مطلوب ہے بالفاظ دیگر اب ہم فقط ان شرائط کی ماہیت کی تشکیل کے در پے ہیں جو مذکور ما قبل کے وجود کے لیے ناگزیر ہیں۔

زمان و مکان ہی وہ شرائط ہیں جو ہمارے ادراک احساس کے متحقق ہونے کے لیے لابدی ہیں تو سوال یہ ہے کہ زمان کیا ہے؟ نیز کیا کوئی وجود اس سے ماوراء یا خارج متصور ہوسکتا ہے؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو اس کی ماورائیت کے کیا معنی ہے؟

ہم انسان زمان کا تصور حرکت کی صورت میں کرتے ہیں، ایک ایسی حرکت جو اس قدر خالص ہے کہ اس میں سکون کا کوئی وجود نہیں ہے، سکون کا تصور زمان سے خارج ہے بلکہ زمان کی ضد ہے اسے ہم بہاؤ اور بے روک بے ٹوک تسلسل ہی سمجھتے ہیں، ہم اس زمانے سے باہر بھی زمان کا یہی تصور رکھتے ہیں اور اس زمان میں دیگر ازمنہ کا تصور بھی اپنے اندر یہی خصوصیت لیے ہوئے ہوتا ہے۔ سکون اور بالکل خالص سکون مکان ہے، زمان کی حرکت مکان میں واقع ہوتی ہے اور مکان کا سکون زمان میں واقع ہوتا ہے۔ زمان کی حرکت کو مکان میں واقع ہونے کے باعث ہمیں یہ سہولت میّسر آتی ہے کہ اسے ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر لیتے ہیں زمانی اعتبار سے یہ زمان کی حرکت کے وہ مدارج ہیں جو اپنی نوع کے اعتبار سے ایک دوسرے سے جدا اپنا متمیز وجود رکھتے ہیں چنانچہ حرکت کا ادراک انہی مدارج سے واضح ہوتا ہے، مگر یہ مدارج زمان کی ایک وحدت میں جمع نہیں ہو سکتے یہ محال ہے کہ ماضی حال متصور ہو سکے، یا پھر مستقبل ماضی متصور ہو سکے، آپ کو ایک وقت میں ایک تصور ہی اپنے شعور میں لانا پڑے گا آپ کو اپنے شعور کو مکمل طور پر منتقل کر کے دوسرے کے تصور میں آنا پڑتا ہے بالکل اسی طرح جیسے مکان میں واقع کسی مربع صورت کو مدّ ورشکل میں دیکھنا محال ہے وقت کی اکائی میں مکان کی یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے کی ضد ہیں جیسا کہ ماضی اور مستقبل ایک دوسرے کی ضد ہیں زمان مسلسل اور بے روک و بے ٹوک حرکت ہونے کی وجہ سے اپنے ابعاد میں فقط ایک ہی سمت رکھتا ہے تاہم اسی ایک سمت پر ماضی حال اور مستقبل کا اطلاق ہوتا ہے۔

زمان کا ہر تصور اپنے اندر ان مراحل کو لیے ہوتا ہے، یہ اس لیے ہے کہ وہ حرکت ہے خالص حرکت ہونے کے باعث ان مراحل میں اعادے کا کوئی امکان نہیں ہے، زمانے کے تمام تصورات ان مراحل اور عدم اعادے کی صفت سے متصف رہتے ہیں ایسا ممکن نہیں ہے کہ زمان ہو اور ان مراحل میں واقع نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ ہم انسانوں کے شعور میں زمان کے تمام تصورات ان مراحل ثلاثہ اور عدم اعادہ کی صفت سے متصف رہتے ہیں گویا حادث اور قدیم کا مطلب مراحل ثلاثہ میں واقع وقفے کی نسبت قرب وبُعد ہے، جہاں تک قدم بمعنی وراء زمان کا تعلق ہے تو وہ غیر زمانی وجود کی صفت ہے جو فقط ذہنی ہے۔

مکان زمان کا برعکس تصور ہے جن اوصاف سے زمان متصف ہے مکان ان کی نفی ہے بلکہ نفی

تام ہے، مکان سکون محض ہے، انجماد تام ہے، بے حرکت ہے، مکان میں مکان کی حرکت زمان سے ہے یا زمان سے ممکن ہے، فی نفسہٖ حرکت مکان سے خارج ہے، بالکل اُسی طرح جیسے زمان میں سکون کی نسبت کلی طور پر مکان ہے یا مکانی ہے سکون فی نفسہٖ زمان سے کلی طور پر خارج ہے، اس کا سبب اصلی یہ ہے کہ زمان متحرک نہیں بلکہ حرکت ہے اور مکان ساکن نہیں بلکہ سکون ہے، ان تباینات کے باعث یہ دونوں ایک دوسرے کی عینیت سے عاری ہیں اور ایک دوسرے کی صفت کے حامل ہیں اور نہ متحمل ہیں یہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کی ضد ہیں ۔نقیض ہیں، بایں ہمہ انسان کے احساس کی ناگزیر شرائط ہیں۔

زمان و مکان کی ماہیت کے تضاد اور نوعیت کی انفرادیت کے باعث دونوں کے ادراک کے دو الگ محل ہیں زمان کا شعور ہمارے داخلی احساس سے اجاگر ہوتا ہے اور مکان کا ادراک خارجی حواس سے متعین ہوتا ہے، زمان کے شعور کا مبداء داخلی احساس ہے اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ زمان کی ہستی میرے احساس کی مرہون منت ہے یا میرے داخلی احساس کی تخلیق ہے، اس کا مطلب فقط یہ ہے کہ زمان کا شعور ہمارے داخلی احساس کی فعالیت کا نتیجہ ہے اور اسی طرح مکان کا شعور خارجی حواس سے پھوٹتا ہے جس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ مکان کی ہستی کا خلاق ہمارے خارجی حواس ہیں بلکہ اس کا مطلب فقط یہ ہے کہ خارجی حواس سے مکان کا ادراک وابستہ ہے، ہم انسان حواس ظاہری سے مکان کا جو ادراک حاصل کرتے ہیں وہ اس قدر ہے کہ وہ ابعاد ثلاثہ سے عبارت ہے، اب چونکہ مکان ان حدود کی تعیین کی صورت کا نام ہے لہٰذا مکان در مکان حرکت ممکن ہے اور مکان کی نسبتاً کم صورت اپنے سے بڑے مکان میں حرکت کرتی ہے یا کر سکتی تو ایک بُعد مکانی سے دوسرے بُعد مکانی کے درمیانی فاصلے کو طے کرنے والے نسبتاً کم مکان کی حرکت کا امکان پیدا ہوتا ہے مگر حرکت مکان در مکان کے لیے زمان ایک لازمی شرط کے طور پر اپنی جگہ پر رہیگا، حرکت فی المکان میں قابل اعادہ یا قابل رجوع یا رجعت ہونے کی اہلیت موجود ہوتی ہے بالکل اسی طرح جیسے زمان کے مراحل، ناقابل رجعت ہوتے ہیں یعنی زمان میں رجعت ناممکن ہے جبکہ مکان میں رجعت ممکن ہے۔

بحث کے اس مرحلے پر اس امر کو پوری وضاحت سے سمجھ لینا چاہیے کہ زمان اور زمانی مکان اور مکانی دونوں ایک دوسرے سے منفرد اور متمیز اور جدا جدا حقائق ہیں، بسا اوقات ان دونوں کے فرق و امتیاز سے صرف نظر نے حیران کن التباسات پیدا کیے ہیں، اس سلسلے علامہ اقبال کے خطبات میں دلچسپ عقدے نظر آتے ہیں بالخصوص جہاں وہ زمانی و مکانی وجود اور زمان و مکان کے وجود میں بنیادی امتیازات کو نظر انداز فرماتے ہیں یا پھر جدید نظریات میں ان کی مثالیں کثرت سے پائی جاتی ہیں جن میں نظریہ اضافیت کا فکری التباس بہت ہی نرالا ہے، یہاں ممکنہ اختصار کے ساتھ نظریہ اضافیت کے مغالطے کو بیان کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

نظریہ اضافیت کی رو سے کسی شے کی حرکت کی شدت مطلق ہے اور زمان و مکان اضافی ہیں گویا

زمان و مکان کا انحصار درحقیقت حرکت شے کی شدت کے درجے پر منحصر ہے حرکت میں شدت کی جس قدر کمی ہوگی زمان و مکان کا تصور اسی قدر سخت ہوگا حرکت کی شدت جس قدر تیز ہوگی زمان و مکان کا وجود اتنا بے اصل ہو جائے گا گویا زمان و مکان کا انحصار حرکت شے پر ہے اور حرکت شے کا انحصار زمان و مکان پر نہیں ہے۔ اس نظریے کی صحت کا انحصار معلوم نہیں کس اصول پر ہے، ایک مفروضہ کارآمد ہوسکتا ہے گرچہ اپنا اعتبار حقیقت پر نہ رکھتا ہو، مگر کم از کم یہ ہونا لازمی شرط ہے کہ وہ حقائق کے انکار پر بھی مبنی نہ ہو، مگر یہ ایسا مفروضہ ہے جو حقائق سے مختلف ہی نہیں بلکہ ان کے انکار پر مبنی ہے۔

اب حرکت شے یا کسی مکانی و زمانی شے کی حرکت فی المکان، جسے رفتار (**Speed**) کہا جاتا ہے وہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے مکان کا مکان کے اندر یا حرکت مکان در مکان ہی ہوتا ہے ایک شے مکان کے ایک بُعد سے دوسرے بُعد تک کی مسافت طے کرتی ہے اس فاصلے کو جتنے عرصے میں طے کیا جاتا ہے وہ حرکت شے کا معیار ٹھہرتا ہے گویا زمان و مکان بنیادی اور اولین شرائط ہیں جن پر حرکت شے متحقق ہوتی ہے، اگر ایک مکانی فاصلے کو ایک زمانی عرصے میں طے کر لیا جائے اور پھر مکان کے اسی فاصلے کو۔ اُس زمانی عرصے سے کم سے یا زیادہ عرصے میں طے کیا جائے تو حرکت شے کی شدت میں کمی یا زیادتی واقع ہوگی، مثلاً مکان کے دو ابعاد کے مابین فاصلے کو ایک شے ایک منٹ کا زمانی عرصہ لگا کر طے کرتی ہے اور بعد کو اسی فاصلے کو اس کے نصف عرصے یعنی آدھے منٹ میں طے کرے تو ہم یہ سمجھیں گے کہ حرکت کی شدت میں دوگنا اضافہ ہوا ہے اور اسی طرح وقت کا عرصہ کم ہوتا جائے حتیٰ کہ زمانی عرصہ صفر پر پہنچ جائے تو حرکت بھی صفر ہو جائے گی اور یہ ناممکن ہے کہ زمانی عرصہ متحقق نہ ہو مگر حرکت صادر ہو جائے، ہم انسان اپنے شعور کو برقرار رکھتے ہوئے ایسے کسی تصور کی صحت پر اصرار نہیں کرسکتے، ہمارے اس تجزیے سے مادی اشیاء کی حرکت کا اصول واضح ہوگیا ہے، اسے ہم حرکت مکان در مکان کہتے ہیں، نظریہ اضافیت کے حامیین کو چاہیے کہ وہ اس امر پر غور کریں کہ حرکت کے لیے زمان و مکان کا مقدم ہونا واجب ہے زمان و مکان مطلق اصول ہیں اور حرکت شے کی شدت سے جو اضافت اجاگر ہوتی ہے اس کا اطلاق زمان و مکان پر نہیں بلکہ حرکت فی نفسہٖ پر ہوتا ہے، گویا حرکت شے جس قوت کے نتیجے میں صادر ہورہی ہے یہ اس قوت کا کمال یا زوال ہے جس نے مکان کے دو نقطوں کے مابین فاصلے میں وقت کے عرصے میں کمی یا زیادتی پیدا کردی ہے یہ تقابل متحرک قوتوں کے مابین ہے اور اضافت بھی انہی پر واقع ہو رہی ہے۔ نظریہ اضافیت میں یہ خوامخواہ فرض کر لیا گیا ہے کہ حرکت شے کی شدت نے گویا زمان پر تسلط حاصل کر لیا ہے، زمان ہمیشہ غالب شرط کے طور پر برقرار رہتا ہے زمان میں عرصے کی کمی کو زمانے پر تسلط فرض کرنا لایعنی مفروضہ ہے جس نے زمان کو مطلق کے بجائے اضافی بنا دیا ہے، ہماری گزارش اس بارے میں یہ ہے یہاں درحقیقت زمانی اور زمان اور اسی طرح مکانی اور مکان کے شعور میں توارد واقع ہوگیا ہے جس نے دونوں کے تمیز کو شعور سے محو کر دیا ہے، زمانی و مکانی باہمی نسبتوں میں اضافی ہوتی یا ہوسکتی ہیں زمان و مکان مطلق ہیں ان کے مابین ہمارے شعور کو جو نسبت ہے وہ ہمیشہ

برقرار رہتی ہے، اور یہ دونوں ہمارے احساس کی شرط کے طور پر رہتے ہیں، اضافیت کے نظریے نے زمان و مکان کی مطلقیت زمانی و مکانی کو اور زمانی و مکانی کی اضافت، زمان و مکان کو عطا کر کے کوئی فکری خدمت انجام نہیں دی اگر چہ اس کے حامیین میں غیر معمولی جوش، تعصب کی حد کو چھوتا ہوا نظر آتا ہے۔

زمان کی نسبت یہ خیال کرنا کہ وہ بُعد رابع ہے درحقیقت زمان کو مکان کا حصہ تصور کرنے سے پیدا ہوتا ہے، ابعاد ثلاثہ مکان کے ہیں یہ مکانی پر وارد ہوتے ہیں یعنی جس چیز نے مکان کو قبول کرنا ہے وہ ابعاد ثلاثہ میں واقع ہوتا ہے ان ابعاد کو قبول کیے بغیر وہ شے مکانی نہیں ہوسکتی مگر مکان خود مکانی محتویٰ سے مقدم اور متمیز وجود رکھتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہم مکانی و زمانی محتویٰ کے بغیر زمان و مکان کو سمجھ لیتے ہیں ،تو اگر کوئی شے اپنا وجود نفس الامر میں رکھتی ہے تو اس کی ہستی ہمارے سامنے اپنا وجود زمانی عرصے اور مکانی ابعاد میں ظاہر کرتی ہے، وقت بُعد رابع نہیں ہے بلکہ ہمارے احساس کی زد میں رہنے کا عرصہ ہے، وہ شے زمان کے عرصے میں اتنی دیر تک رہی اور اتنی دیر تک نہ رہی، زمان تو عرصہ ظہور کی شرط ہے اور مکان امتداد ظہور کی شرط ہے مکان کو زمان پر اور زمان کو مکان نہ تقدم ہے نہ تاخر ہے نہ مماثلت ہے اور نہ ہی وجود کی یکساں نسبت ہے، اس لیے شے کے جس پہلو کو زمان پر ظاہر کرتا ہے وہ بالکل جدا گانہ ہے اور مکان جس پہلو کو واضح کرتا ہے اس کی اپنی متمیز ہستی ہے۔ اس لیے شے کی نسبت بھی زمان کا بُعد رابع ہونا ممکن نہیں ہے، ہمارا مطلب یہ ہے کہ اگر ابعاد کا انتساب مکان کی بجائے مکانی سے بھی کیا جائے تب بھی ابعاد کی جس نوع کو مکان واضح کرتا ہے وہ اور ہے اور زمان جس جہت کو منکشف کرتا ہے وہ اور ہے اس لیے زمانی جہت کو مکانی جہت کا عرصہ تصور کرنا ممکن نہیں ہے، عرصہ اور شے ہے احاطہ اور شے ہے، پھر رابع کا مفہوم ہی اس التباس کو واضح کر رہا ہے کہ اس کا انحصار مذکور ماقبل ثلاثہ جہات پر ہے جو کہ مکان کی جہات یا ابعاد ہیں۔

زمان ہمارے لیے ایک بہاؤ ہے ایک دوران ہے، تسلسل ہے، یکے بعد دیگرے تسلسل اعداد ہے یہ ایک، دو، سہ ہے، ہم زمان کا یہ ادراک اپنے اندرونی احساس سے باور کرتے ہیں، جب ہمارا داخلی احساس اپنی فعالیت سے فارغ ہو جائے تو زمان ہمارے شعور کا موضوع نہیں رہتا ہے، بالفاظ دیگر زمان کا ایسا وجود جو ہمارے اندرونی احساس سے ماوراء ہو وہ ہمارے شعور یا ادراک سے ماورا ہوتا ہے آپ کہیے کہ ہمارے لیے اس کا عدم و وجود یکساں ہے، داخلی احساس سے ماوراء زمان کا وجود ایک دعویٰ ہے جسکا ہمیں نہ احساس ہے اور نہ ادراک ہے، ہمارے لیے زمان کی حرکت اجتماع نقیضین کو ممکن بنا دیتی ہے، نیز اجتماع ضدین کا محال ہونا بھی زمان کے باعث ممکن ہوتا ہے، آن واحد میں یا ایک ہی وقت میں مکان کے ایک ہی نقطے پر دو متضاد حالتوں کا اجتماع ناممکن ہوتا ہے مگر زمان و مکان میں تبدیلی کے باعث دو متضاد صفات کا اجتماع ممکن ہو جاتا ہے۔ (اجتماع زمانی، اجتماع مکانی)

اب ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ زمان و مکان کا مبداء کیا ہے؟، زمان و مکان ناظر کے

اضافات ہیں یا پھر یہ منظور کی صفات میں سے ہیں؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ، میں بحیثیت ناظر کے جن اشیاء کا ادراک کرتا ہوں وہ چند صفات کا مجموعہ ہیں، علاوہ ازیں میرے ادراک کا موضوع ہوتے ہوئے میں ان اشیاء پر کچھ اضافات کرتا ہوں، تمیز، تعین، تحدید اور تحکیم وغیرہ۔ ظاہر ہے تمیز میرے شعور کا اضافہ ہے جو اس نے پیدا کیا ہے ورنہ مماثلات بھی تو منظورات میں موجود ہوتی ہیں، جن امور کے ادراک کا مبداء وہ اشیاء ہیں ان میں اشیاء کی مسمّیت شامل نہیں ہے، منظور کو مسمّیت سے سرفراز کرنا ناظر کا اضافہ ہے۔ تو سوال یہ ہے کہ زمان و مکان کا مبداء ناظر ہے یا منظور یعنی اشیاء کی ماہیت میں یہ دونوں شامل ہیں یا کہ یہ ناظر کی جانب سے اضافات میں سے ہے؟

اب اشیاء فی نفسہٖ زمان و مکان میں موجود ہیں اور اسی باعث ہمارے ادراک حس کا موضوع بنتی ہیں اب اشیاء جن صفات کا مجموعہ ہیں ان میں کچھ مستقل ہیں اور کچھ عارضی ہیں تاہم مختلف صفات کے اجتماع کی کسی ایک صورت کو یعنی کسی شے کو سامنے رکھیے اب ایک ایک کر کے اس کی صفات کو الگ کرتے جایئے بالآخر جس صفت کو ہمیں اپنے شعور سے محو کرنا ہوگا وہ مکان ہوگا اگر چہ شے اپنی نمود میں بالکل ہی ختم ہو چکی ہوگی مگر ہمارے شعور سے محو ہونے کی آخری کڑی مکان ہوگا، تو یہ امر ثابت ہو جائے گا کہ مکان نمود شے کی صفات میں سے نہیں ہے۔ اب زمان کو اس کو ختم کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں کہ وہ ایک دورانیے کے طور پر نمود شے کی شرط تو ہے مگر جیسے ہی شے کے صفات کو یکے بعد دیگرے محو کیا جائے گا ویسے ویسے وہ ساتھ رہے گا، چونکہ وہ دورانیہ ہے اس لیے شے کے وجود کی شرط ہونے کے بجائے وہ بھی نمود کی شرط کے طور پر آئے گا، اس لیے ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ زمان و مکان ناظر کے اضافات میں سے ہے اور شے فی نفسہٖ کے وجود سے متعلق نہیں ہیں

علاوہ ازیں ایک دلیل ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے بھی قائم کی ہے کہ یہ ناظر کے اضافات میں سے ہے۔ لیکن بالفرض اس موقف کی نسبت یہ کہا جائے کہ یہ ''زمان و مکان'' جو گویا یہاں اس بحث میں ''شی فی نفسہٖ'' کا حکم رکھتے ہیں، ان کا استعمال قطعی غیر محتاط ہے، میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ یہ غیر محتاط استعمال ہے تاہم یہاں پر چند ایسے پہلو ہیں جن کی جانب توجہ کرنے سے شاید زمان و مکان کا استعمال اس قدر غیر محتاط نہ ہو جتنا کہ یہاں بظاہر دکھائی دیتا ہے، امر واقعہ یہ ہے کہ ناظر اور منظور میں سے کسی کی جانب زمان و مکان کا انتساب تو کرنا ہی پڑے گا، کیونکہ ہم زمان و مکان کو ناظر و منظور سے الگ وجود تصور نہیں کرتے اور نہ کر سکتے ہیں، ایسا زمان یا ایسا مکان جس میں ناظر کی ہستی نہ ہو بغیر فہم و ادراک کے دعوے کا موضوع ہو سکتا ہے، اس کے علاوہ درج بالا بحث میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ یہ دونوں منظور کی صفات میں شامل نہیں ہیں اب فقط ایک ہی صورت رہ جاتی ہے کہ ناظر کی جانب منسوب کیا جائے، تو اس کے تحقق کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ناظر اپنی آرزوئے علم کے زیر اثر پہلے زمان و مکان تک پہنچتا ہے اور پھر اس کے بعد منظور تک رسائی پاتا ہے، گویا ناظر کی آرزوئے علم سب پر مقدم ہے اس کے بعد دوسرا مرحلہ زمان و مکان میں جو ہماری آرزوئے علم کے متحقق ہونے کی شرائط میں اور ان شرائط کے

وقوع پذیر ہونے کے بعد مشروط سامنے آتا ہے، زمان و مکان کا تعلق ناظر سے ہے مگر ناظر زمان و مکان پر غالب نہیں ہے بلکہ فطرتاً زمان و مکان ہمارے ادراک میں شامل ہیں ہم ان سے گریز نہیں کر سکتے اور نہ ہی ان کا وجود ناظر کے رحم و کرم پر ہے میرا مطلب یہ ہے کہ زمان و مکان کا ناظر سے منسوب ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ ناظر کی خیال آرائی کے مرہون منت ہیں کانٹ کی وہ **Critique** کے دوسرے مقدمہ سے موازنہ کیجیے جہاں سے اندیشہ ہوتا ہے جیسے ناظر زمان و مکان کو اپنے منظور پر اپنی جانب سے نافذ کرتا ہے۔ ہمارے خیال میں ہماری توجیہہ کانٹ کے مطلب کو زیادہ بہتر انداز میں بیان کرتی ہے۔

جیسا کہ پہلے ہم یہ امر طے کر چکے ہیں کہ زمان حرکت محض اور مکان سکون محض ہے، بایں ہمہ ہم ان متضاد جہات کے حامل ہیں اور اپنے احساس کو انہی متضاد جہات سے فعال کرتے ہیں، تاہم جب ہم اپنے ادراک کے عمل کا موضوع ان دونوں جہات کو بناتے ہیں تو ہمارے شعور میں بعض امور میں تو ارد رونما ہونا شروع ہو جاتا ہے، حواس ظاہری جب فعال ہوتے ہیں تو زمان ہمارے شعور کے نہاں خانے میں پوشیدہ ہو جاتا ہے، ہم شرط احساس کے طور پر اس کے وجود کا شعور برقرار رکھیں تو حس ظاہری سے مکمل طور پر فیض یاب نہیں ہو سکتے، کیونکہ ہمارے شعور کی ساخت ہی ایسی ہے کہ وہ حواس ظاہری میں سے کسی ایک کی فعالیت پر انہاک پیدا کر کے اس سے بھرپور فیض یاب ہوسکتا ہے ورنہ کسی حتمی نتیجے تک رسائی پانے میں زیادہ کامیاب نہیں ہوسکتا ہے، لیکن اگر احساس کی فیض یابی وقت کے ساتھ مربوط ہو جائے تو وقت کی حرکت غیر معمولی ہو جاتی ہے، ہم بالعموم وقت کی حرکت کا جو شعور رکھتے ہیں وہ یا تو غیر معمولی حد تک تیز ہو جاتی ہے یا پھر غیر معمولی حد تک آہستہ خرام ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وقت کا شعور ہمارے لیے درحقیقت کس احساس سے وابستہ رہتا ہے، مثلاً مسرت و شادمانی، یا غم و الم وقت کے شعور کو شامل نہ کر کے ہمارے لیے وقت کا غیر معمولی تجربہ بن جاتے ہیں، جب ہمارا شعور وقت کے احساس سے مستغنی ہو کر کسی طرح کے احساس میں منہمک ہو جاتا ہے تو وقت اپنی حرکت برقرار رکھنے کے باوجود ہمارے شعور کی گرفت سے باہر ہو جاتا ہے، لیکن جب کسی احساس کی فعالیت میں ہمارا انہاک وقت پر مرتکز ہو جائے تو وقت آہستہ خرام یا بے حد سُرعت افزا ہو جاتا ہے، گویا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وقت کا وہ ادراک جو بالواسطہ یا بلا واسطہ احساس ہمارے ادراک میں آتا ہے وہ وقت کی صحیح قدر و قیمت اور صحیح ادراک میں ہماری کوئی مدد نہیں کر سکتا اس کے باوجود وقت کا جوہر یعنی حرکت محض برقرار رہتا ہے اور ہمیں وقت کے اس جوہری تعین سے غرض ہے۔

زمان و مکان وہ مطلق قیود ہیں جن میں گھر کر ہم انسان اپنے شعور سے کام لیتے ہیں یا جن میں گھر کر ہمارا شعور کام کرتا ہے، اس لیے ان شرائط سے باہر ہونے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی ہے۔ زمان کا کوئی تصور ایسا نہیں ہے جو حرکت کے جوہر سے محروم ہو اس لیے کائنات میں وقوع پذیر ہونے کے لیے زمان و مکان کے جبر کو قبول کرنا ہی پڑتا ہے تاہم بعض امور ایسے ہیں جو زمان و مکان سے ماوراء متصور ہوئے بغیر نہیں سمجھے جا سکتے اندریں صورت ان موجوداتِ وراء زمان و مکان اور ان کے

مبداء کا ادراک حاصل کرنا ضروری ہے۔

ہم ابھی عرض کر چکے ہیں کہ ہمارے فہم کا مبداء حواس ہوں تو زمان اور مکان کو بطور شرطِ تحقیق حواس کے طور پر رہنا ہوگا، نیز کسی حس کی فعالیت سے مکمل طور پر مستفید ہونے کے لیے زمان کے شعور کو محو ہو جانا پڑتا ہے لیکن اگر زمان بطور شعوری تقاضے کے حس کی فعالیت کے دوران برقرار رہے تو ہمارا احساس زمان کی نسبت غیر معمولی ہو جاتا ہے، مگر یہ صورت فقط اس وقت ہوتی ہے جب ہمارے فہم کا مبداء حواس ہوں لیکن اگر فہم مبداء محسوسات کے بجائے معقولات ہوں تو صورتِ حال یکسر بدل جاتی ہے، معقولات کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ ان پر زمان کی اجزاء اور مکان کا انجماد اطلاق پذیر نہیں ہوسکتا ہے، اسی لیے معقولات کی منطقی صحت پر قناعت کرنا ان کی ایسی ہستی جو ہمارے عقل کے علاوہ بھی اپنا مستقل وجود رکھتی ہو، کو کسی طور پر واضح نہیں کرتا، اس لیے مابعد الطبیعیات کی صحت کو چیلنج کیا جاتا ہے، گویا معقولات کا وراء زمان و مکان ہونا ان کے استقلالی وجود کو غیر حقیقی بنا دیتا ہے، اور پھر معقولات کے حقیقی ہونے کا مطلب زمانی و مکانی ہونا ہوتا ہے، گویا جب تک معقولات، محسوسات بن کر حواس کی زد میں نہ آ جائیں ان کا اعتبار قابل اعتبار نہیں ہوسکتا اب انسان یا ''انا'' کی ہستی دو سطحوں کے ادراک سے فیض یاب ہونے کی اہلیت رکھتی ہے، ایک اس کے انا ہونے کا ثبوت ہے دوسرا ''غیر انا'' ہونے کا مدلول ہے یعنی غیر انا کا احساس حواس خارجی سے میسر آتا ہے جبکہ انا ہونے کا شعور عقلیات سے ضو فگن ہوتا ہے، معقولات میں اپنے غیر کا ادراک اس طور پر خیالی ہستی سے زیادہ کچھ نہیں ہوسکتا کہ عقل خیال تخلیق کرنے کی استعداد ہے، اس لیے ہم اس کی واقعیت کا ثبوت محسوسات میں طلب کر سکتے ہیں اور یہ بالکل حق بجانب جائز مطالبہ ہے، اس کے برعکس انا اپنی نسبت ادراک اپنے محتوٰی کو شامل ہے، یہ ایک بالکل منفرد مثال ہے، انا کا عقلی ادراک اپنے علاوہ کسی ہستی کے نفس الامر کو ظاہر نہیں بلکہ اس کے ایسے ادراک یا شعور کو ظاہر کرتا ہے جو بلا واسطہ ہوتا ہے بلکہ علی الاستقلال ہوتا ہے اس لیے ایسے ادراک کو کسی دوسری ہستی یا انا کا ترجمان تصور کرنا خیال در خیال سے زیادہ کچھ نہیں ہے، حتیٰ کہ اقدار کا شعور بھی ہمارے لیے ان کی واقعیت کے مطالبے کو ترک نہیں ہونے دیتا، اخلاقی اقدار کا شعور مکمل ہونے کے باوجود ہمیں ان کو عملاً واقعہ بنانا ہوتا ہے، اور فقط عقلی سطح کا ادراک قطعی ناکافی ہوتا ہے، چنانچہ انا کا اپنی نسبت شعور جو درحقیقت شعور کا شعور ہے، اپنی عقلی سطح پر اپنے محتوٰی کو حاصل ہے اس لیے وہ وراء زمان و مکان ہوتا ہے لہٰذا انا کا وجود اپنی ہستی کے اعتبار سے وراء زمان ہے جبکہ اپنی فعلیت کے لیے زمان و مکان میں واقع ہے اس کی فعلیت کے لیے زمان و مکان ضروری ہے جبکہ اس کی ہستی کا زمان و مکان پر وارد ہونا ناگزیر ہے، انا فی نفسہٖ اور شے ہے جبکہ انا کی فعالیت چیزے دیگر ہے، برگساں اور پھر علامہؒ نے وراء زمان کی نسبت استدام محض (Pure duration) تصور قائم کرتے ہوئے وراء زمان ہونے کو استدام محض سے تصور کیا ہے، جو پھر زمان کی ہستی کا صحیح تصور قطعاً نہیں ہے، کیونکہ استدام محض سے مراد ہے زمان بلا حرکت، لیکن حرکت کا اخراج زمان سے ہو جائے تو زمان اپنے جوہر سے محروم ہو

جا تا ہے بالفاظ دیگر زمان کا تصور ہی ختم ہو جائے، زمان کا انجماد اور شے ہے جبکہ وراء زمان اور چیز ہے وراء زمان اس وجود کو کہا جائے گا جس پر زمان غیر موثر ہو اور زمان کا انجماد تو ایک باہم متصادم تصور ہے۔ جس کا مطلب نہ صرف غیر واضح ہے بلکہ لایعنی اور بے معنی بھی ہے، ورائے زمان، ایک صفت ہے جو وجود ذہنی سے متعلق ہے۔ یا وجود ذہنی سے صفات میں ایک صفت ورائے زمانی ہونا ہے وجود ذہنی کا قدم سبوق الی غیر النہائیہ ہوتا۔ اگر ہم انسان وقت کا تجزیہ الی غیر النہانیہ کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس نوع تجزیہ حسی وجود کا تو ہو ہی نہیں سکتا یہ فقط ایسا وجود ہے جو زمانے کی قید سے آزاد ہوا اور وہ وجود ذہنی ہے، اسی طرح مکان کا تجزیہ الی غیر النہانیہ بھی ذہنی ہی ممکن ہے، زمان ومکان کا الی غیر النہانیہ تجزیہ ہی اس امر کی کافی دلیل ہے کہ وجود ذہنی وراء زمان ومکان ہوتا ہے، یوں وجود ذہنی مرور زمان سے متاثر نہیں ہوتا، اور جہاں تک استدام محض کا تعلق ہے تو اس کا جومفہوم بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ زمان تو موجود ہے مگر حرکت سے عاری ہے۔ انجماد کا شکار ہے۔ گویا یہ وقت بے حرکت ہے، اجزاء استحرار سے خالی ہے، جس کا مطلب اس بے معنی قضیہ سے زیادہ کچھ نہیں ہے، جیسے کہا جائے، بے حرکت ہی با حرکت، مربع جو مدّور ہے، یعنی موضوع کو محکوم کیا جائے ایسے محمول سے جو موضوع کی نفی تام ہے۔ یہ ایک شاعرانہ خیال تو ہوسکتا ہے جس کے التباس سے مسرت وانبساط حاصل کیا جائے فلسفہ جس طرح کے وضوع وانشراح کا متقاضی ہے اس تصور میں نظر نہیں آتا۔

''انا'' EGO

مراتب وجود میں جس مقام پر انا کا ظہور ہوتا ہے وہ اپنے سے ماقبل مراتب کی طرح اپنے اندر خواص اور تمیزات کی حامل ہوتی ہے، جس شے نے یا جس درجہ وجود نے انا کو امتیازی وجود عطا کیا ہے وہ شعور ہے مگر پھر چونکہ شعور کی ایک نوع ایسی بھی ہے جو اپنے علاوہ کا شعور ہے تو فقط ایسا شعور جو اپنے علاوہ کا شعور ہو تو یہ انا کا درجہ ظہور نہیں ہے اس لیے کہ انا کی سطح پر اپنے غیر کا شعور ہی نہیں ہوتا بلکہ اپنے آپ کے غیر ہونے کا شعور ہوتا ہے یعنی اپنی نسبت یہ شعور ہوتا ہے کہ میں ہر دوسری چیز کا غیر ہوں، یہ شعور ہے جو فردیت کی طرف نہیں بلکہ انفرادیت کی جانب لے آتا ہے، اپنے افعال وکردار کا ذمہ دار بنادیتا ہے۔

ہر دوسری چیز کے غیر ہونے کا شعور ہی ہوتا ہے جو اپنے باشعور ہونے کا شعور بھی ہے۔ یعنی درجہ وجود میں انا کی آمد درحقیقت شعور کے شعور کی آمد ہے، کیونکہ شعور کا شعور یا انا اپنی نوعیت کے اعتبار سے ''محض شعور'' سے منفرد ہے اس لیے ''شعور محض'' کے درجے ہر داخلی اور خارجی جبر کی جوصورت فطرتاً موجود نہیں ہے وہ یہاں آکر ناپید ہو جاتی ہے۔ اس لیے شعور کا شعور اختیار ہے اور حقیقی اختیار ہے زمان ومکان کی قید سے ماوراء ہے، زمان ومکان ''غیر انا'' کے لیے شعور کے تحقق کی خارجی شرائط ہیں یہی وجہ ہے انا کے شعور کا ادراک حِسّی کبھی نہیں ہوتا، جیسے ہی ہم اس حسی حصار سے باہر قدم رکھتے ہیں شعور ذات یا انا ہمیں خوش آمدید کہہ رہا ہوتا ہے۔

انا کی سطح پر ہر شعور اپنے ظہور کے تین پہلو رکھتا ہے اور یہ پہلو جذبہ، ارادہ، اور ادراک ہیں ہمارا شعور جب کبھی فعال ہوتا ہے تو ان سہ گونہ پہلو میں سے کسی ایک کو زیادہ شدت سے کام میں لاتا ہے۔ اگرچہ باقی دو بھی متحرک ہوتے ہیں مگر غالب عنصر ان میں سے کوئی ایک ہوتا ہے اور یوں ہم شعور کے شعور کی فعالیت کو باور کرتے ہیں، ہم انسان انا کی اسی امتیازی خوبی سے باخبر ہیں، اور جب بھی انا کا تصور قائم کرتے ہیں تو اس کی سلبی تحدید یہی ہوتی ہے کہ میں ہر دوسری چیز کا غیر ہوں اور ایجابی تحدید یہ ہوتی ہے کہ شعور کے شعور سے مستفید ہو کر ہم انا کو برتر وجود کے طور پر مشاہدہ کرتے ہیں، ہمیں معلوم نہیں ہے کہ نفس الامر میں انا کے اختیار اور فعالیت یا عالم خلق میں زمان و مکان میں ظہور کے سوا بھی انا کی کوئی صفت ہے یہی وجہ ہے کہ انائے مطلق کی نسبت ایسے امور کو منسوب کیا گیا ہے جس کے نتیجے میں وہ انا کے درجہ وجود پر بھی اپنے آپ کو برقرار نہیں رکھ سکتا اگرچہ درست مان لیا جائے کہ انائے مطلق اپنے اقوال و افعال کے علاوہ موضوع بحث ہو سکتا ہے تو ہمیں کم از کم سطح وجود کے اس رتبے کو نظر انداز نہیں کرنا جس پر اس کی ہستی کا شمار انا کے مرتبہ وجود میں آئے۔

انا کے خصائص میں ایک اور شرط کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے وہ یہ ہے کہ انا کا تجزیہ ''شے'' کے طور پر نہ کیا جائے بلکہ انا کا تجزیہ کرتے ہوئے اس امر کو ملحوظ رکھا جائے کہ ''انا'' کی انانیت ہر لحہ برقرار رہے ''انا'' زمانی و مکانی ''چیز'' نہیں ہے کہ اس کے اجزاء کسی طرح سے یک جا ہو گئے ہیں اور اگر ہم اس کے اجزاء کو الگ کرنا چاہیں تو اگرچہ وہ ''شے'' تو معدوم ہو جائے گی مگر وہ اجزا آپ کے سامنے ضرور رہیں گے اس کے برعکس انا کا تجزیہ اگر شے کے تجزیے پر قیاس کرتے ہوئے کیا جائے اور اس کے اجزاء کو اس سے منفصل کر دیا جائے تو نہ وہ جز رہے گا اور نہ کل رہے گا۔ مثلاً اگر آپ شعور کے پہلوؤں کی یعنی جذبے کو ارادے اور ادراک سے یا ارادے کو ادراک و جذبے سے منفصل کر دیں تو نہ شعور باقی ہوگا اور نہ ہی جذبہ، ارادہ یا ادراک باقی رہے گا۔ یہی جوہری فرق ہے، اس جوہری فرق سے صرف نظر کر کے جو تجزیہ و تحلیل وجود میں آئے گی وہ بابصیرت تجزیہ ہوگا نہ تحلیل ہوگی، اس لیے ضروری ہے انا کو شے پر قیاس نہ کیا جائے شے ساکن تصور ہے اور انا سیال تصور ہے، اگر کسی کا خیال یہ ہے کہ انا عناصر کا مجموعہ ہے تو اسے چاہیے کہ اپنے شعور کی تربیت پر وقت صرف کرے۔

انا کی ہستی یا وجود ورائے زمان و مکان ہے مگر وہ اپنے پورے شعور کے ساتھ ضوفگن ہونے کے لیے مشروط ہے جو ایک خاص وقت اور تربیت و تعلیم سے بروز ہوتی ہے، گویا شعور کا شعور ایک قوت ہے جسے ایک عمل بننے کے لیے چند ضرورتوں کو پورا کرنا ہوتا ہے اور پھر یہ ضرورتیں یا شرطیں بھی یکساں طور پر ہر ایک کو پوری کرنی ضروری نہیں ہیں بعض اوقات عقلی استعداد کی نشو و نما کے لیے تعلیم و تربیت ضروری ہوتی ہے اور بعض مرتبہ وہبی طور پر یہ نشو و نما یافتہ ہوتی ہے، مگر یہ امر یاد رکھنا چاہیے کہ تعلیم و تربیت ایک زمانی عمل ہے جو انا کے قویٰ کو فعال کر دیتا ہے مگر جونہی انا اپنے منصب پر فائز ہوتی ہے تو وہ زمان و مکان سے محکوم نہیں ہوتی بلکہ زمان و مکان کو محکوم بنا دیتی ہے، اس فرق کو پیش نظر رکھیئے کہ انا کے

قویٰ کو صیقل کرنا اورانا کی ذاتی فعالیت دو مختلف امور میں ان دونوں امور میں واضح خط فاصل قائم نہ کر سکنے نے وہبی تصورات کے انکار پر لا کھڑا کیا ہے۔

''ربنا لا علم لنا الّا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم''

تصوّف اور وحدت الوجود
شیخ الاکبر اور اقبال کی نظر میں

محمد شفیع بلوچ

علامہ اقبال تصوف ، وحدت الوجود اور شیخ الاکبر کے بارے میں اپنی ایک رائے رکھتے تھے جو مختلف ادوار میں مختلف رہی ،شروع میں علامہ تصوف کے پرستار تھے ۔قیام یورپ سے واپسی کے بعد انہوں نے عجمی تصوف اور وحدت الوجود پر کڑی تنقید کی اور آخری عمر میں وہ پھر سے تصوف کی طرف مراجعت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں ۔ڈاکٹر عشرت انور لکھتے ہیں :

''یوں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی فکر دو منازل سے گزری ، ماقبل وجدانی اور وجدانی ۔پہلی منزل میں وہ اُس روایتی طرز فکر کا اتباع کرتے ہیں جو ہمہ اوستی یا وحدت الوجودی تصورات سے قریبی تعلق رکھتا تھا اور اس دور کے شکستہ و متزلزل مسلم معاشرے کو بہت اپیل کرتا تھا لیکن یورپ کے سفر نے ان کے حوصلے اور فکر کو نئی توانائی اور ان کے عزم کو نئی قوت بخشی ، ان میں ایک سیاسی رد عمل پیدا ہوا ، اب وہ انفعالیت ،سکون و جمود اور نفئ ذات کے بجائے فعالیت ،عمل اور اظہار ذات پر زور دینے لگے[۱]''۔

اســــرار خــودی کی اشاعت تک اقبال وجودی تصوف سے وابستہ رہے اور اپنے افکار کی اساس نظریہ وحدت الوجود پر رکھی حتیٰ کہ ایک طالب علم کی حیثیت سے قیام یورپ کے دوران بھی وہ مولانا جلال الدین رومی اور منصور حلاج کے روایتی نظریہ وحدت الوجود کا اتباع کرتے نظر آتے ہیں لیکن یورپ سے واپسی پر انہوں نے محسوس کیا کہ وحدت الوجود فکر رومی کا ایک رخ ہے اور پھر انہوں نے رومی کو پُر تپاک طور پر عقیدہ وحدت الوجود کے نمائندے کی حیثیت میں پیش نہ کیا بلکہ ذاتِ خداوند اور انسان کے درمیان والہانہ عشق کے پُر جوش نقیب کی حیثیت سے پیش کرنا شروع کر دیا۔حلاج کے بارے میں بھی ان کے نظریے میں تبدیلی آ چکی تھی[۲]''۔

علامہ کا ابتدائی طبعی میلان تصوف کی طرف تھا۔تصوف کو سمجھنے کے لیے انہوں نے اپنے معاصر مشاہیر سے رابطے بھی کیے خواجہ حسن نظامی کے نام ایک مکتوب محررہ ۱۹۰۵ء میں علامہ ،تصوف اور وحدت الوجود کے بارے میں جاننے کا اشتیاق ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''ایک خط پہلے ارسال کر چکا ہوں اور بڑی شدت کے ساتھ اب ایک اور تکلیف دیتا ہوں اور وہ یہ کہ قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہیں ان کا پتہ دیجیے ،سیپارہ اور رکوع کا پتہ لکھیے ۔اس بارے میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور صاحب سے مشورہ کر کے مجھے بہت جلد مفصل جواب دیں ۔اس مضمون کی سخت ضرورت ہے اور یہ گویا آپ کا کام ہے ۔شاہ سلیمان صاحب کی خدمت میں میرا یہی خط بھیج دیجیے اور بعد التماس دعا کیجیے کہ میرے

لیے زحمت گوارا کریں اور مہربانی کر کے مطلوب قرآنی آیات کا پتہ دیویں۔اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدت الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے اور کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے تعلق ہے کیا حضرت علی مرتضیٰؓ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی؟ غرض اس امر کا جواب معقول اور منقول اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں۔میرے پاس کچھ ذخیرہ اس امر کے متعلق موجود ہے مگر آپ سے اور قاری صاحب سے استفسار ضروری ہے۔آپ اپنے کسی اور صوفی دوست سے بھی مشورہ کر سکتے ہیں[۳]''۔

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس وقت تک علامہ صاحب وحدت الوجود اور تصوف کو مترادف ہی سمجھتے تھے جیسا کہ خط کے مضمون سے عیاں ہے۔بعد میں کیا ہوا؟ علامہ مغربی فلسفہ کے زیر اثر اور کچھ رہبانیت کے مضر اثرات کے ساتھ ساتھ اپنے فلسفہ حرکت و عمل اور اسرار خودی کے جواز میں تصوف کی مخالفت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔انہیں دراصل اس بات کا افسوس تھا کہ متصوفین نے تصوف کو خراب کیا اور شریعت کے حامیوں نے اس کی وسعت، حکمت اور جمال کو مسخ کیا اور رہی سہی کسر متکلمین نے نکال دی انہوں نے تو اسے عجمی اور یونانی افکار کا گورکھ دھندہ بنا کر رکھ دیا۔

تمدن، تصوف، شریعت، کلام بُتانِ عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی یہ امت روایات میں کھو گئی
وہ صوفی کہ تھا خدمت حق میں مرد محبت میں یکتا حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا یہ سالک مقامات میں کھو گیا
بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

وہ مسخ شدہ تصوف اور صوفیائے خام کے خلاف تھے۔وہ اس تصوف کے خلاف تھے جس کا خمیر عجمی خیالات و فلسفے کے آمیزش سے تیار کیا گیا تھا۔اپنے ایک مقالے سر اسرار خودی میں علامہ رقمطراز ہیں:

''عجمی تصوف (عجمی اس واسطے کہ اس کی تدوین کرنے والوں میں بیشتر عجمی تھے) جز و اسلام نہیں یہ ایک قسم کی رہبانیت ہے جس سے اسلام کو قطعاً تعلق نہیں اور جس کے اثر سے اسلامی اقوام میں سے قوت عمل مفقود ہو گئی ہے۔تصوف کا تو لفظ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود نہ تھا۔۱۵۰ھ میں یہ لفظ پہلے پہل استعمال میں آیا اور رفتہ رفتہ تصوف کے عجمی حامیوں نے ایک ایسا اخلاقی اور معاشرتی نصب العین پیدا کر دیا جو آخر کار مسلمانوں کی بربادی کا باعث ہوا یا کم از کم اور بواعث میں ایک باعث یہ بھی تھا[۴]''۔

انہوں نے تصوف یا وحدت الوجود کی جس تعبیر کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی وہ غیر اسلامی یا ویدانتی تصوف تھا۔۱۹/جولائی ۱۹۱۴ء کو منشی سراج الدین کو لکھتے ہیں:

''تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے ''لمعات'' میں فصوص الحُکم کی تعلیمات کو نظم کیا ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے ''فصوص'' میں سوائے زندقہ اور الحاد کے اور کچھ نہیں، اس پر ان شاء اللہ میں مفصل لکھوں گا اور سب سے آخری شاعر حافظ ہے (اگر اُسے صوفی سمجھا جائے)۔

یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی ہے اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ جب قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تھی تو پھر اس قوم کا نقطہ نگاہ بدل جایا کرتا ہے ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترکِ دنیا وجہ تسکین۔ اس ترکِ دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی و کاہلی اور اُس شکست کو جوان کو تنازع للبقا میں چھپایا کرتی ہیں خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھیے ان کی ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا[۵]''۔

مولانا اسلم جیراج پوری کے نام ایک خط (۱۷/مئی ۱۹۱۹ء) میں لکھتے ہیں:

''سرچشمۂ اسلام یعنی قرآن و حدیث تصوف کے لفظ تک سے نا آشنا ہیں۔ یہ لفظ دوسری صدی ہجری میں عربی زبان میں داخل ہوا۔۔۔ تاریخ اسلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں جو لوگ تارک الدنیا اور گوشہ گیر ہو کر عبادت اور ریاضت میں مصروف رہتے تھے ان کو عام لوگ صوفی کے لقب سے پکارنے لگے۔ اس زمانے میں تصوف ''اخلاص'' کا نام تھا جس کو حدیث شریف میں ''احسان'' کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور یہی وہ تصوف ہے جس کی مدح غزالی وغیرہ آئمہ اسلام نے لکھی ہے[۶]''۔

اپنے ایک مضمون ''اسرار خودی اور تصوف'' میں علامہ لکھتے ہیں:

''مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصہ تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیہ کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدم ارواح کملا، مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلات ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم جیلی نے اپنی کتاب انسان کامل میں کیا ہے۔

مذکورہ بالا تینوں مسائل میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ گو میں ان کے ماننے والوں کو کافر نہیں کہہ سکتا کیونکہ انہوں نے نیک نیتی سے ان مسائل کا استنباط قرآن شریف سے کیا ہے[۷]''۔

ایک زمانہ تھا جب اقبال بھی صوفیوں کے تصور وحدت الوجود سے متاثر تھے اور انسانی روح کے فراق زدہ ہونے پر اعتقادات رکھتے تھے مگر بعد میں رفتہ رفتہ ان کا یہ عقیدہ جاتا رہا اور خودی کی تنظیم میں مادیت کے مستقل وجود کی اہمیت کو تسلیم کرنے لگ گئے تاہم بعد میں ان کے اشعار میں صوفیوں کے

احساسِ جدائی کا تصور کہیں کہیں نظر آ جاتا ہے^۸^۔

ان کے ابتدائی دور کا یہ شعر دیکھیں جس میں وہ وحدت الوجود کو بڑے خوبصورت پیرائے میں بیان کرتے ہیں۔

کمالِ وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوک نشتر سے تو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگِ گُل سے قطرہ انسان کے لہو کا

وحدت الوجود کے بارے میں انہوں نے معاصر علما اور خاص طور پر سید سلیمان ندویؒ سے متعدد استفسارات کیے۔سید صاحب کے جواب پر علامہ ایک حد تک مطمئن ہو گئے تھے یہی وجہ ہے کہ آخری ایّام میں وہ اسلامی تصوف اور وحدت الوجود کے قائل ہو گئے۔ وحدت الوجود کے سلسلے کی وضاحت کرتے ہوئے سید سلیمان ندوی علامہ صاحب کو لکھتے ہیں:

''وحدت الوجود کے باب میں آپ نے کئی دفعہ پوچھا۔وحدت الوجود کی کئی تشریحات ہیں اور ان کے اختلافِ معنی کی بنا پر حکم بدل جاتا ہے۔انہی میں ایک وہ ہے جس کو جاہل صوفیہ مانتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ خالق اور مخلوق کے درمیان فرق اعتباری رہ جائے بلکہ ہر مخلوق کو دعویٰ خالق ہو جائے یہ تمام تر کفر ہے اور اس کا مآخذ نو فلاطونیت معلوم ہوتی ہے اور ہندوؤں کا فلسفہ بھی اسی قبیل کا ہے۔ہندوستان میں یہ مسئلہ مخدوم اشرف جہانگیر سمنانیؒ کی روایت کے مطابق آٹھویں صدی ہجری میں آیا ورنہ حضرات چشت کے کلام میں حضرت سلطان الہند خواجہ معین الدین چشتی سنجریؒ سے لے کر حضرت سلطان الاولیاء نظام الدینؒ کے ملفوظات میں اس کا ذکر نہیں آیا۔حضرت مجدد الف ثانیؒ، شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ، مولانا اسماعیل شہید وغیرہ وحدت الوجود یا وحدت الشہود کی جو تشریح کرتے ہیں اس کا مقصد مسئلہ قیومیت کی تفصیل ہے۔ ''انت قیوم السمٰوٰت والارض و من فیھن'' حدیث صحیح میں وارد ہے اور اس کی تشریح بر مذاق وحدت الوجود یہ ہے کہ ساری مخلوقات اپنے وجود و بقا میں ہر آن اللہ تعالیٰ کی محتاج ہیں، جس طرح وہ اپنے خلق میں محتاج نہیں۔۔۔'' انتم الفقرا'' سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری حقیقت فقر محض ہے اور ''اللہ ھو الغنی'' سے ظاہر ہے کہ وہی غنی ہے۔فقر کے دوسرے معنی عدم کے ہیں۔ ہماری حقیقت عدم ہے، جس میں وجود یا کسی صفت کی نیرنگی اسی ذاتِ غنی کی صفات کے ظلال ہیں۔ظل (سایہ) کی حقیقت عدم ہی ہے۔عدم نور کا نام ظل ہے تاہم کسی ظل کا وجود اصل کے بغیر نہیں ہوتا اس لیے ظل کا وجود اپنی ذات میں ہم معنی عدم ہے لیکن اصل کے پرتو سے وجود کا ایک وہمی نقش پالیتا ہے۔یہ ان حضرات کا وحدت الوجود ہے۔گو کہ ہمارے نزدیک حضرت مجدد صاحب کا یہ مسلک، اخیر مسلک نہیں۔اخیر مسلک وہی وحدت تنزیہ ہے جس پر شرع وارد ہے۔ ہمارے حضرات کے یہاں وحدت الوجود کا تصور ایک حالی کیفیت ہے جس کی نظر میں اللہ تعالیٰ محبت وعظمت وجلالت یوں چھا جائے کہ ساری مخلوقات اس کی نگاہوں سے چھپ جائے جیسے

آفتاب کے طلوع سے سارے ستارے چھپ جاتے ہیں مگر معدوم نہیں ہوتے جیسے مجنوں کا یہ قول
تمثل بی لیلیٰ بکل سبیل ۔
جس وحدت الوجود کو ہم نے فلاسفۂ افلاطونی خیال کیا ہے یا ہندوؤں سے ماخوذ بھی بتایا جاتا ہے
وہ یہ ہے کہ ذات الٰہی ہی پھیل کر عالم بن گئی ہے جیسے انڈا پھٹ کر چوزہ بن جاتا ہے[9]''۔

پروفیسر یوسف سلیم چشتی کے مطابق اگر وحدت الوجود کا مفہوم یہ قرار دیا جائے کہ

(الف) ۔خدا کے علاوہ انسان بھی موجود ہے لیکن اس کا وجود ظلی ہے ، اصلی نہیں ، قائم بالذات نہیں

(ب) ۔انسان کا مقصودِ حیات یہ ہے کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو برقرار رکھے لیکن اپنے اندر خدائی صفات کا رنگ پیدا کرے (جس طرح لوہا اپنے اندر آگ کے خواص پیدا کر لیتا ہے)

(ج) ۔خدا اور انسان میں بلحاظِ ذات ، مغائرت پائی جاتی ہے یعنی بندہ لاکھ ترقی کرے مگر خدا نہیں بن سکتا ۔خدا ، خدا ہے اور بندہ ، بندہ ہے ۔

تو اقبال اس وحدت الوجود کے قائل ہیں اور ان کا سارا کلام پیام مشرق سے کر ارمغانِ حجاز تک اس پر شاہد و عادل ہے[10]۔

وہ کسی نہ کسی رنگ میں وجودی بہر حال تھے ۔ملاحظہ ہوں حسب ذیل اشعار ۔

صیاد آپ ، حلقۂ دام ستم بھی آپ　　بام حرم بھی ، طائر بام حرم بھی آپ
حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے　　انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی　　جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

۱۹۰۵ء میں اقبال یورپ گئے ۔وہاں انہوں نے ایرانی فلسفہ اور تصوف کا مطالعہ کیا ۔ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا پر مقالہ لکھا ۔اس میں انہوں نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ قرآن حکیم میں بعض آیات ایسی ہیں جن سے وحدت الوجود کا عقیدہ مستنبط ہو سکتا ہے ۔لیکن اس بات کی وضاحت نہیں کی کہ اس عقیدہ کی کون سی تعبیر لائق قبول ہے ۔ ہمہ اوست یا ہمہ از اوست ۔علامہ لکھتے ہیں :

''میرے خیال میں یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ قرآن و احادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریہ کی طرف اشارات موجود ہیں لیکن وہ عربوں کی خالص عملی ذہانت کی وجہ سے نشو و نما پا کر بار آور نہ ہو سکے ، جب ان کو غیر ممالک میں موزوں حالات میسر آ گئے تو وہ ایک جداگانہ نظریہ کی صورت میں جلوہ گر ہوئے ۔قرآن نے ایک مسلم کی حسب ذیل تعریف کی ہے ،
وَ فِی الْاَرضِ اٰیَات'' لِلمُؤقِنِینَ ۔ وَ فِی اَنفُسِکُم اَفَلَا تُبصِرُونَ ۔
(سورۃ الزاریات ۲۰، ۲۱) ۔اور پھر کہا ہے وَ نَحنُ اَقرَبُ اِلَیہِ مِن حَبلِ الوَرِید ۔ (سورہ ق ۔۱۵) اسی طرح قرآن کی تعلیم ہے کہ اس ''غیب'' کی اصلی ماہیت

خالص نور ہے اَللّٰهُ نُوۡرُالسَّمٰوٰاتِ وَالۡاَرضِ (سورہ طور۔۳۵)
اس سوال کے متعلق کہ آیا نور اولیٰ شخصی ہے۔قرآن نے شخصیت کے تصور کو مختلف عبارتوں میں پیش کرنے کے باوجود مختصر الفاظ میں یہ جواب دیا ہے کہ لَیۡسَ کَمِثۡلِهٖ شیءٌ'' (سورہ شوریٰ:۹)
یہ چند خاص آیات ہیں جن کی بنا پر صوفی مفسرین نے کائنات کے ایک وحدت الوجودی نقطۂ نظر کو نمود دیا ہے ۱۱''۔

اس زمانے میں جو نظمیں انہوں نے لکھیں ان میں بھی وحدت الوجود کا رنگ موجود ہے مثلاً

تارے میں وہ ، قمر میں وہ جلوہ گرِ سحر میں وہ
چشم نظارہ میں نہ تو سرمۂ امتیاز دے
چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
بلندی آسمانوں میں زمینوں میں تری پستی
روانی بحر میں افتادگی تیری کنارے میں

۱۹۰۸ء سے لے کر ۱۹۱۳ء تک انہوں نے اس مسئلہ پر غور کیا اور وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ عجمی تصوف یا وحدت الوجود کی غیر اسلامی تعبیر نے مسلمانوں میں رہبانیت کا رنگ پیدا کر دیا جس کی وجہ سے ان کی قوتِ عمل مردہ ہوگئی چنانچہ انہوں نے اسرار خودی میں اس غیر اسلامی تصوف کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ ۱۹۰۸ء سے لے کر ۱۹۲۲ء تک انہوں نے جس قدر نظمیں لکھیں (اور وہ سب کی سب بانگ درا میں موجود ہیں) کسی میں بھی وحدت الوجود کا رنگ نہیں۔علامہ کے تصوف اور وحدت الوجود کے موافق یا مخالف ہونے کی بحث اس وقت شروع ہوئی جب انہوں نے اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن میں وحدت الوجود اور بالخصوص حافظ شیرازی کے نظریۂ حیات پر سخت تنقید کی تھی۔حافظ کو تو صوفیہ میں شمار کیا جاتا تھا اور انہیں لسان الغیب کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا۔

اسرار خودی کے دیباچہ میں علامہ نے شنکر اور شیخ الاکبر کو نہ صرف ہم خیال گردانا بلکہ وحدت الوجود کو عالم اسلام کے لیے ذوقِ عمل سے محرومی کی وجہ قرار دیا۔لکھتے ہیں:

''مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب وغریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نکتۂ خیال سے شری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اُسی نکتۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔
شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے اسلامی تخیّل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔اوحدالدین کرمانی اور فخرالدین عراقی ان کی

تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے ۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے ۔ انہوں نے جزو اور کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخئیل کی مدد سے طے کر کے ''رگِ چراغ'' میں خونِ آفتاب کا اور شرارِ سنگ میں جلوۂ طور کا بلا واسطہ مشاہدہ کیا۔

مختصر یہ کہ ہندو حکما نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا[۱۲]''۔

علامہ نے حافظ کے خلاف ۱۳۵ اشعار لکھے تھے۔ مندرجہ ذیل پانچ اشعار کے اسلوب اور لہجہ سے وہ تندی اور تلخی عیاں ہو جاتی ہے جو باعث نزع ہوئی۔

ہوشیار از حافظ صہبا گسار	جامش از زہر اجل سرمایہ دار
آں فقیہہ ملت مے خوارگاں	آں امام امت بے چارگاں
بگذر از جامش کہ در مینائے خویش	چوں مریدانِ حسن دارد حشیش
محفل او در خود ابرار نیست	ساغر او قابل احرار نیست
بے نیاز از محفل حافظ گزر !	الحذر از گو سفنداں ، الحذر !

اسرار خودی شائع کیا ہوئی کہ ایک ہنگامہ کھڑا ہو گیا۔ اقبال کی تصوف اور حافظ دشمنی پر ہر طرف سے تنقید ہونے لگی۔ علامہ کی مخالفت کرنے والوں میں خواجہ حسن نظامی اور پیرزادہ مظفر احمد پیش پیش تھے۔ خواجہ صاحب نے اپنے ہفتہ وار رسالے خطیب میں اس مثنوی کی مخالفت میں مضامین کا سلسلہ شروع کیا اور پیرزادہ صاحب نے تردید میں ایک مثنوی راز بے خودی شائع کی۔ خواجہ حسن نظامی نے اکبرالہ آبادی کو بھی اپنا ہمنوا بنا لیا۔ اکبرالہ آبادی نے مولانا عبدالماجد دریابادی کو لکھے گئے خطوط میں کئی جگہ علامہ پر تعریض کی۔ چند مثالیں ملاحظہ کریں:

''حضرت اقبال، معلوم نہیں کیوں تصوف کے پیچھے پڑے ہیں'' (۶ر اگست ۱۹۱۷ء)

اقبال صاحب کو آج کل تصوف پر حملے کا بڑا شوق ہے، کہتے ہیں کہ عجمی فلاسفہ نے عالم کو خدا قرار دے رکھا ہے اور یہ بات غلط ہے، خلافِ اسلام ہے (یکم ستمبر ۱۹۱۷ء)

اقبال صاحب نے جب سے حافظ شیرازی کو علانیہ بُرا کہا ہے میری نظر میں کھٹک رہے ہیں۔ ان کی مثنوی اسرار خودی آپ نے دیکھی ہوگی۔ اب رموز بے خودی شائع ہوئی ہے۔ میں نے نہیں دیکھی۔ دل نہیں چاہا (۱۱ر جون ۱۹۱۸ء)

۱۱ر جنوری ۱۹۱۹ء کو خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں:

''حضرت اقبال نے میرے نزدیک تمہید (دیباچہ اسرار خودی) میں احتیاط نہیں کی اور ایک بڑا مجموعہ دلوں کا مایوس و مغموم ہوگا لیکن اب وہ سنبھل کر مسئلہ وحدت الوجود اور مسئلہ رہبانیت پر گفتگو کریں گے''

اسی زمانے کے اکبر کے یہ اشعار بھی مشہور ہوئے ؎

حضرت اقبال اور خواجہ حسن پہلوانی ان میں، اُن میں بانکپن
جب نہیں ہے زور شاہی کے لیے آؤ گھ جائیں خدا ہی کے لیے
ورزشوں میں کچھ تکلف ہی سہی ہاتھا پائی کو تصوف ہی سہی
ہست در ہر گوشۂ ویرانہ رقص می کند دیوانہ با دیوانہ رقص[۱۳]

علامہ نے اس سلسلہ میں اپنی پوزیشن کی وضاحت کے لیے اکبر الہ آبادی، خواجہ حسن نظامی اور دیگر مشاہیر کو خطوط لکھے۔ مہاراجہ سرکشن پرشاد کو لکھتے ہیں:

''۲۰ رجنوری ۱۹۱۸ء۔۔۔۔ میں نے دو سال کا عرصہ ہوا تصوف کے بعض مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ اختلاف ایک عرصہ سے صوفیائے اسلام میں چلا آتا ہے۔ کوئی نئی بات نہ تھی مگر افسوس ہے کہ بعض ناواقف لوگوں نے میرے مضامین کو (جو مثنوی میں لکھے ہیں) تصوف دشمنی پر محمول کیا۔ میں نے اپنی پوزیشن محض اس لیے واضح کی ہے کہ خواجہ صاحب (خواجہ حسن نظامی) نے مثنوی پر اعتراض کئے تھے۔ چونکہ میرا عقیدہ تھا اور ہے کہ اس مثنوی کا پڑھنا، اس ملک کے لوگوں کے لیے خصوصاً مسلمانوں کے لیے مفید ہے اور اس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن واضح کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی[۱۴]''۔

اکبر الٰہ آبادی کو لکھتے ہیں:

۱۱ر جون ۱۹۱۸ء۔۔۔ مخدومی! السلام علیکم،

کل اور آج دو اور خط آپ کے موصول ہوئے۔ میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر (مقبول) ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا لیکن اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔ خواجہ حافظ کی ولائت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہیں تھا، نہ ان کی شخصیت سے نہ ان کے اشعار میں۔ مئے سے مراد وہ مئے ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں بلکہ اس سے وہ حالتِ سُکر مراد ہے جو حافظ کے کلام سے پیدا ہوتی ہے۔

میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ کون سا تصوف میرے نزدیک قابلِ اعتراض ہے، میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ مجھ سے پہلے حضرت علاؤ الدولہ سمنانی یہی بات لکھ چکے ہیں۔ حضرت

جنید بغدادی لکھ چکے ہیں۔ میں نے تو شیخ محی الدین ابن عربی اور منصور حلاج کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سنجانی اور جنید نے ان بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں، ہاں میں نے ان کے عقائد اور خیالات سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے۔ معاف کیجیے، مجھے تو آپ کے خطوط سے یہ معلوم ہوا ہے کہ آپ نے مثنوی اسرار خودی کے وہی اشعار دیکھے ہیں جو حافظ کے متعلق لکھے گئے، باقی اشعار پر نظر نہیں فرمائی۔ کاش آپ کو ان کو پڑھنے کی فرصت مل جاتی تا کہ آپ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محفوظ رہتے۔

عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن تو پیدا ہوتا ہے لیکن ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا، اس کے برعکس اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے۔ اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔ میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالک اسلامیہ میں قابلِ اصلاح ہے۔ قنوطی لٹریچر کبھی دنیا میں زندہ نہیں رہ سکا، قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لٹریچر کا رجائی ہونا ضروری ہے[15]''۔

علامہ نے خواجہ حسن نظامی کو بھی تصوف، حافظ شیرازی، وحدت الوجود اور شیخ الاکبر کے بارے میں اپنے مؤقف کی وضاحت کے لیے متعدد خطوط لکھے۔ ان میں سے ایک خط (۳۰ر ستمبر ۱۹۱۵ء) تو تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔ اس میں گویا انہوں نے حقائق و معارف کے دریا بہا دیئے، لکھتے ہیں:

مخدومی خواجہ صاحب! السلام علیکم

آپ کا والا نامہ ملا۔ آپ کی علالت کا حال معلوم کر کے تردد ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ صحتِ عاجل عطا فرمائے۔ مجھے خوب معلوم ہے کہ آپ کو اسلام اور پیغمبر اسلام ﷺ سے عشق ہے، پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ آپ کو ایک اسلامی حقیقت معلوم ہو جائے اور آپ اس سے انکار کریں؟ بلکہ مجھے ابھی سے یقین ہے کہ بالآخر آپ میرے ساتھ اتفاق کریں گے۔ میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے۔ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا۔ کیونکہ یورپین فلسفہ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رُخ کرتا ہے مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔

رہبانیت اور اسلام پر مضمون ضرور لکھوں گا لیکن آپ کے مضمون کے بعد۔ رہبانیت عیسائی مذہب کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر قوم میں پیدا ہوئی ہے اور ہر جگہ اس نے قانون شریعت کا مقابلہ کیا ہے اور اس کے اثر کو کم کرنا چاہا ہے۔ اسلام درحقیقت اسی رہبانیت کے خلاف ایک صدائے احتجاج ہے۔

تصوف جو مسلمانوں میں پیدا ہوا اور اس جگہ تصوف سے میری یہ مراد ایرانی تصوف ہے اس نے

ہر قوم کی رہبانیت سے فائدہ اٹھایا ہے اور ہر رہبی تعلیم کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہاں تک کہ قرامطی تحریک کا مقصد بھی بالآخر قیود شرعیہ اسلامیہ کو فنا کرنا تھا اور بعض صوفیا کی نسبت تاریخی شہادت موجود ہے کہ وہ اس تحریک سے تعلق رکھتے تھے۔ اب تک جو اعتراضات آپ کی طرف سے ہوئے ہیں وہ مثنوی کے دیباچے پر ہوئے ہیں نہ کہ خود مثنوی پر۔اس لیے جب تک مجھے یہ نہ معلوم ہو کہ مثنوی پر آپ کے کیا اعتراضات ہیں اس وقت تک میں کیوں کر قلم اٹھا سکتا ہوں؟ اب تک مثنوی پر جو اعتراض آپ نے کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں حافظ شیرازی کی بے حرمتی کی گئی ہے۔لیکن جب تک اصولی بحث نہ ہو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ میں حافظ پر تنقید کرنے میں کہاں تک حق بجانب ہوں۔

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانیؒ نے مکتوبات میں ایک جگہ یہ بحث کی ہے کہ گسستن اچھا ہے یا پیوستن؟ یعنی فراق اچھا ہے یا وصال؟ میرے نزدیک گسستن، عین اسلام ہے اور پیوستن رہبانیت یا ایرانی (غیر اسلامی) تصوف ہے اور میں اس غیر اسلامی تصوف کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں۔گزشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور اس بات کی تاریخی شہادت موجود ہے۔

آپ کو یاد ہوگا جب آپ نے مجھے ''سرِّ الوصال'' کا لقب دیا تھا تو میں نے آپ کو لکھا تھا کہ مجھے ''سرِّ الفراق'' کہا جائے۔اس وقت بھی میرے ذہن میں یہی امتیاز تھا جو حضرت مجدد الف ثانیؒ نے کیا ہے۔

آپ کے تصوف کی اصطلاح میں اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ شانِ عبدیت انتہائی کمال، روح انسانی کا اس سے آگے کوئی مرتبہ نہیں ہے یا ابن عربیؒ کے الفاظ میں ''عدم محض'' ہے یا بالفاظِ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ حالتِ سُکر، منشائے اسلام اور قوانین حیات دونوں کے خلاف ہے اور حالتِ صحو جس کا دوسرا نام اسلام ہے قوانینِ حیات کے عین مطابق ہے اور خود آنحضرت ﷺ کا منشا بھی یہی تھا کہ ایسے لوگ پیدا ہوں جن کی حالت کیفیتِ صحو ہو۔یہی وجہ ہے کہ آپؐ کے صحابہ میں ہمیں صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ تو ملتے ہیں لیکن حافظ شیرازی کوئی نظر نہیں آتا۔

یہ مضمون بہت طویل ہے اس مختصر خط میں نہیں سما سکتا۔ان شاء اللہ اس پر مفصل بحث کروں گا، جب حالات مساعدت کریں گے مگر شیخ ابن عربی کے ذکر سے ایک بات یاد آ گئی جس کو اس لیے بیان کرتا ہوں کہ آپ کو غلط فہمی نہ رہے۔

میں شیخ کی عظمت اور فضیلت دونوں کا قائل ہوں اور اُن کو اسلام کے بہت بڑے حکماء میں سے سمجھتا ہوں۔ مجھے اُن کے اسلام میں بھی کوئی شک نہیں ہے کیوں کہ جو عقائد ان کے ہیں (مثلاً قدم ارواح اور وحدت الوجود) ان کو انہوں نے فلسفہ کی بنا پر نہیں جانا بلکہ نیک نیتی سے قرآن

حکیم سے مستنبط کیا ہے پس ان کے عقائد صحیح ہوں یا غلط، قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل انہوں نے پیش کی ہے وہ منطقی یا منقولی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط؟
میرے نزدیک ان کی پیش کردہ تاویل یا تفسیر صحیح نہیں ہے اس لیے گو میں ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں مگر ان کے عقائد کا پیرو نہیں ہوں۔
اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں بڑی غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں۔ مقدم الذکر کا مفہوم مذہبی ہے اور مؤخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔توحید کی ضد کثرت نہیں ہے جیسا کہ بعض صوفیا سمجھتے ہیں بلکہ شرک ہے۔ہاں وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ حال کے فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور کیے گئے، حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلہ کا تعلق مذہب سے بالکل نہ تھا بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا (یعنی یہ کہ اس کائنات کا وجود حقیقی نہیں ہے)۔
اسلام کی تعلیم نہائت صاف، واضح اور روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے لائق صرف ایک ذات ہے باقی جو کچھ، کثرت، عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے، گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی حقیقت ایک ہی کیوں نہ ہو۔ چونکہ صوفیا نے فلسفہ اور مذہب کے دو مختلف مسائل (وحدت الوجود اور توحید) کو ایک ہی سمجھ لیا ہے اس لیے ان کو یہ فکر لاحق ہوئی کہ توحید کو ثابت کرنے کا کوئی اور طریق ہونا چاہیے جو عقل اور ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو، اس غرض کے لیے حالت سُکر مدد و معاون ہوتی ہے، اور یہ ہے اصل، مسئلہ حال و مقامات کی۔
مجھے حالت سُکر کی واقفیت سے انکار نہیں۔انکار صرف اس بات سے ہے کہ جس غرض کے لیے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی۔زیادہ سے زیادہ صاحبِ حال کو ایک علمی مسئلہ کی تصدیق ہو جاتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلہ کی (یعنی حالتِ سُکر یا جذب و مستی میں سالک کو اس بات کا علم ہو جاتا ہے کہ واقعی کائنات میں اللہ کے سوا اور کسی کا وجود نہیں ہے) صوفیا نے وحدت الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے اور شیخ اکبر کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے ''عدم محض'' ہے لیکن یہ سوال کسی صوفی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کو بھی واضح کرتا ہے یا نہیں؟
اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت وحدت الوجود جو سالک پر طاری ہوتی ہے محض دھوکہ ہے اور مذہبی یا فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کوئی وقعت نہیں ہے نیز اگر یہ کیفیت وحدت الوجود محض ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا اس سے انکشاف نہیں ہوتا تو پھر اس کو معقولی طور پر ثابت کرنا بھی بے سود ہے جیسا کہ ابن عربی اور ان کے متبعین نے کیا ہے اور نہ اس کے مقام ہونے کی بنا پر ہمیں روحانی زندگی میں کوئی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ قرآنی

تعلیمات کی روشنی میں یا اس کی رو سے وجود فی الخارج (کائنات) کی ذات باری کے ساتھ اتحاد یا عینیت کی نسبت نہیں ہے بلکہ مخلوقیت کی نسبت ہے (یعنی خدا خالق ہے اور کائنات مخلوق ہے اور خالق اور مخلوق کے مابین مغائرت ہوتی ہے) اگر قرآن کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذات باری تعالیٰ کثرت نظام عالم میں دائر وسائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کرنا مذہبی زندگی کے لیے نہایت مفید ہوتا بلکہ یہ کیفیت مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی۔مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے (یعنی قرآن کی رو سے خالق اور مخلوق یا عابد اور معبود میں مغائرتِ کلی ثابت ہوتی ہے) اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک یہ کیفیت قلبی، مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی اور علم الحیات کی رو سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اس کیفیت کا ورود ملّی اعتبار سے بہت مضر ہے مگر علم الحیات کی رو سے اس پر بحث کرنا بہت فرصت چاہتا ہے۔فی الحال اس خط کو ختم کرتا ہوں اور اس طویل سمع خراشی کی معافی چاہتا ہوں ۱۶''۔

اگرچہ علامہ نے اپنی طرف سے بہت کوشش کی لیکن خواجہ صاحب کا دل ان کی طرف سے صاف نہ ہوا۔ان کو یہ اندیشہ تھا کہ علامہ خدانخواستہ تصوف کو مٹانا چاہتے ہیں۔

حافظ کے متعلق اپنے ایک وضاحتی مضمون میں علامہ رقمطراز ہیں:

''میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ خواجہ شیراز محض ایک شاعر ہیں اور ان کے کلام سے جو صوفیانہ حقائق اخذ کیے گئے ہیں وہ بعد کے لوگوں کا کام ہے مگر چونکہ عام طور پر ان کو صوفی اور مجذوبِ کامل سمجھا گیا ہے اس واسطے میں نے ان کی تنقید ہر دو اعتبار سے کی ہے یعنی بحیثیت صوفی اور بحیثیت شاعر۔بحیثیت صوفی ہونے کے ان کا نصب العین یہ ہے کہ وہ اپنے آپ میں اور دوسروں میں (بذریعہ اپنے اشعار کے) وہ حالت وکشف پیدا کریں جس کو تصوف کی اصطلاح میں حالتِ سُکر کہتے ہیں۔ان کے صوفی شارحین نے صہبا وشراب وغیرہ سے یہی مراد لی ہے۔مگر دیکھنا یہ ہے کہ کیا سُکر کی حالت اسلامی تعلیم کا منشا ہے۔رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کی زندگی اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ ایک مسلمان قلب کی مستقل کیفیت بیداری ہے نہ خواب یا سُکر۔قرون اولیٰ کے مسلمانوں میں تو کوئی مجذوب نظر نہیں آتا بلکہ ابتدائی اسلامی لٹریچر میں مجذوب کی اصطلاح بھی مثل دیگر اصطلاحات صوفیہ کے نہیں ملتی ۱۷''۔

اس سلسلے میں جہاں علامہ کی مخالفت ہوئی وہاں ان کی حمائت میں بھی بعض دانشوروں نے قلم اُٹھایا اور مولانا اسلم جیراج پوری ان میں سے ایک تھے۔ان کا اس قضیہ کے متعلق ایک مضمون فروری ۱۹۱۹ء میں الناظر لکھنؤ میں شائع ہوا۔

حضرت علامہ نے جب اس تبصرہ کا مطالعہ کیا تو انہیں بہت مسرت ہوئی کہ کم از کم کوئی دانشور تو ایسا ہے جس نے مثنوی کے اصل مقاصد کو سمجھا ہے چنانچہ انہوں نے مولانا کی خدمت میں ایک خط (۱۷ رمئی ۱۹۱۹ء) لکھا جس کے مندرجات کچھ اس طرح کے تھے:

مخدومی! السلام علیکم
آپ کا تبصرہ اسرار خودی پر الــنــاظــر میں دیکھا ہے جس کے لیے میں آپ کا نہائت شکر گزار ہوں۔

دید مت مر دے دریں قحط الرجال

خواجہ حافظ پر جو اشعار میں نے لکھے تھے ان کا مقصد محض ایک لٹریری اصول کی توضیح اور تشریح تھا خواجہ کی پرائیویٹ شخصیت یا ان کی معتقدات سے کوئی سروکار نہ تھا مگر عوام اس باریک فرق کو سمجھ نہ سکے اور نتیجہ یہ ہوا کہ اس پر بڑی لے دے ہوئی۔ اگر لٹریری اصول یہ ہو کہ حُسن، حُسن ہے خواہ اس کے نتائج مفید ہوں یا مضر تو خواجہ دنیا کے بہترین شعرا میں سے ہیں۔ بہرحال میں نے وہ اشعار حذف کر دیے ہیں اور ان کی جگہ اس لٹریری اصول کی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے جس کو میں صحیح سمجھتا ہوں۔ عرفی کی طرف اشارہ کرنے سے محض اس کے بعض اشعار کی طرف تلمیح مقصود تھی مثلاً

گرفتم آنکہ بہشتم و ہند بے طاعت
قبول کر دنِ صدقہ نہ شرطِ انصاف است

لیکن اس مقابلہ سے میں خود مطمئن نہ تھا اور یہ ایک مزید وجہ ان اشعار کو حذف کر دینے کی تھی۔ دیباچہ بہت مختصر تھا اور اپنے اختصار کی وجہ سے غلط فہمی کا باعث تھا جیسا کہ مجھے بعض احباب کے خطوط سے اور دیگر تحریروں سے معلوم ہوا جو وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہتی ہیں۔
کیمرج کے پروفیسر نکلسن بھی اس خیال میں آپ کے ہمنوا ہیں کہ دیباچہ کو دوسرے ایڈیشن سے حذف نہ کرنا چاہیے تھا۔ انہوں نے اس کا ترجمہ انگریزی میں کرایا ہے شاید انگریزی ایڈیشن کے ساتھ شائع کر دیں۔
پیرزادہ مظفر الدین احمد صاحب نے میرا مقصد مطلق نہیں سمجھا۔
تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد لی جائے اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہوسکتا ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور ذات باری تعالیٰ کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔ میں نے تصوف کی تاریخ لکھنی شروع کی مگر افسوس کہ مسالہ نہ مل سکا اور ایک دو باب لکھ کر رہ گیا۔ پروفیسر نکلسن اسـلامی شاعری اور تصوف کے نام سے ایک کتاب لکھ رہے ہیں جو عنقریب شائع ہو گی ممکن ہے کہ یہ کتاب ایک حد تک وہی کام کر دے جو میں کرنا چاہتا تھا۔
منصور حلاج کا رسالہ کتاب الطواسین جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے فرانس میں شائع ہوگیا ہے۔ حسین منصور کے اصلی معتقدات پر اس رسالہ سے بڑی روشنی پڑتی ہے اور

معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانے کے مسلمان اس کی سزا دہی میں بالکل حق بجانب تھے۔ اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب الملل و النحل میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے اس کی اس رسالہ سے پوری تائید ہوتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ غیر صوفیا قریباً سب کے سب منصور سے بیزار تھے معلوم نہیں متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہو گئے۔ مذہب آفتاب پرستی کے متعلق جو تحقیقات موجودہ زمانہ میں ہو رہی ہیں اس سے امید ہوتی ہے کہ عجمی تصوف کے پوشیدہ مراسم کی اصلیت بہت جلد دنیا کو معلوم ہو جائے گی۔

مجھے امید ہے کہ طویل خط کے لیے آپ مجھے معاف فرمائیں گے۔ آپ کے تبصرہ سے مجھے بڑی تسکین قلب ہوئی۔

آپ کا مخلص

محمد اقبال[۱۸]''

روز گار فقیر کی جلد دوم میں لکھا ہے کہ:

''علامہ کی مثنوی اسرار خودی کے خلاف جب یہ ہنگام گرم تھا، انہی دنوں علامہ سیالکوٹ تشریف لائے اور باپ بیٹے جب یکجا بیٹھے تو مثنوی پر حلقۂ صوفیہ کی برہمی کا ذکر آیا۔ علامہ نے فرمایا کہ میں نے حافظ کی ذات اور شخصیت پر اعتراض نہیں کیا۔ میں نے صرف ایک اصول کی تشریح کی ہے۔ اس کا افسوس ہے کہ مسلمانانِ وطن پر عجمی اثرات اس قدر غالب آ چکے ہیں کہ وہ زہر کو آبِ حیات سمجھتے ہیں۔

علامہ کے والد بزرگوار نے بڑی مرنجاں مرنج طبیعت پائی تھی۔ انہوں نے اس پر فرمایا کہ اگر حافظ کے عقیدت مندوں کے جذبات کو ٹھیس لگائے بغیر اصول کی تشریح کر دی جاتی تو اچھا تھا۔ علامہ نے اس کے جواب میں کہا کہ ''یہ حافظ پرستی بھی تو بت پرستی سے کم نہیں'' اس پر ان کے والد نے فرمایا کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے تو بتوں کو بھی بُرا کہنے سے منع فرمایا ہے۔ اس لیے مثنوی کے وہ اشعار جن پر عقیدت مندانِ حافظ کو اعتراض ہے آئندہ ایڈیشن میں ان کا حذف کر دینا ہی مناسب ہوگا۔ علامہ نے اس پر زبان سے کچھ نہیں کہا بس مسکرا کر رہ گئے اور اپنے والدِ محترم سے بحث کرنے کی بجائے ان کے حضور سر تسلیم خم کر دیا[۱۹]''۔

اب یہاں وہ مرحلہ آتا ہے کہ علامہ پھر سے تصوف اور وحدت الوجود کی طرف مراجعت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مولانا شاہ سلیمان پھلواروی کو اپنے ایک مکتوب (۹/مارچ ۱۹۱۶ء) میں لکھتے ہیں:

''حقیقی اسلامی تصوف کا میں کیونکر مخالف ہو سکتا ہوں کہ خود سلسلۂ عالیہ قادریہ سے تعلق رکھتا ہوں۔ میں نے تصوف کا لٹریچر کرآت سے دیکھا ہے۔ بعض لوگوں نے ضرور غیر اسلامی عناصر اس میں داخل کر دیے ہیں۔ جو شخص غیر اسلامی تصوف کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہے وہ

تصوف کا خیر خواہ ہے نہ کہ مخالف۔ انہی غیر اسلامی عناصر کی وجہ سے ہی مغربی محققین نے تمام تصوف کو غیر اسلامی قرار دیا ہے اور یہ حملہ انہوں نے حقیقت میں اسلام پر کیا ہے۔ ان حالات کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے یہ ضروری ہے کہ تصوفِ اسلامیہ کی ایک تاریخ لکھی جائے جس سے معاملہ صاف ہو جائے اور غیر اسلامی عناصر سے تقطیع ہو جائے۔ سلاسلِ تصوف کی تاریخی تنقید بھی ضروری ہے اور زمانۂ حال کا علم النفس جو مسئلہ تصوف پر حملہ کرنے کے لیے تیار کر رہا ہے اس کا پیشتر ہی سے علاج ہونا ضروری ہے[۲۰]''۔

اسی طرح سید نذیر نیازی کو ایک خط (۴/جون ۱۹۲۹ء) میں لکھتے ہیں:

''تصوف لکھنے پڑھنے کی چیز نہیں، کرنے کی چیز ہے کتابوں کے مطالعہ اور تاریخی تحقیقات سے کیا ہوتا ہے کسی کو کوئی حقیقی فائدہ نہیں پہنچتا۔ نہ کتابوں کے مصنف کو نہ اس کے پڑھنے والوں کو[۲۱]''۔

علامہ اپنے ساتویں خطبے میں وحدت الوجود کی طرف واضح تر الفاظ میں رجوع کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں:

''اجمالاً پوچھئے تو مذہبی زندگی کی تقسیم تین ادوار میں ہو جاتی ہے اس میں پہلا دور عقیدہ (Faith) کا ہے دوسرا فکر (Thought) کا اور تیسرا، کشف یا عرفان (Discovery) کا ۔۔۔ اس تیسرے دور میں انسان میں اس کی آرزو ہوتی ہے کہ وہ حقیقتِ مطلقہ سے براہ راست اتحاد و اتصال پیدا کرے[۲۲]''۔

ایک اور جگہ کہتے ہیں:

''یہ صرف وجود حقیقی ہے جس سے اتصال میں خودی کو اپنی یکتائی اور مابعد الطبیعی مرتبہ و مقام کا عرفان ہوتا ہے[۲۳]''۔

اقبال اور شیخ اکبر:

علامہ اقبال اور شیخ الاکبر کا معاملہ بھی عجیب رہا ہے۔ بعض مسائل میں علامہ کا شیخ سے فکری اختلاف ضرور رہا لیکن جہاں تک ان کی عظمت و محبت کا تعلق ہے علامہ نے اس کا اعتراف اپنے متعدد خطوط اور تحریروں میں کیا ہے۔ اپنے ایک مقالہ ''عبدالکریم جیلی کا تصور توحید مطلق'' مطبوعہ انڈین اینٹی کیوری بمبئی شمارہ ستمبر ۱۹۰۰ء کے حاشیہ میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

''شیخ محی الدین ابن عربی امت محمدی کے عظیم ترین صوفیاء میں سے تھے۔ حیرت ناک حد تک کثیر التصانیف تھے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے اور سمندر پار ایک اور دنیا ہے[۲۴]''۔

اسی طرح فلسفہ عجم میں ایک جگہ لکھا ہے:

''تصوف کا وہ طالب علم جسے اصول توحید کی ایک جامع تفسیر و تعبیر کی تلاش ہو اُسے چاہیے کہ اندلس کے ابن العربی کی ضخیم کتابوں سے رجوع کرے جس کی عمیق تعلیمات اس کے ہم وطنوں

کے روکھے پھیکے اسلام سے عجب تضاد رکھتی ہیں۲۵''۔

''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' میں علامہ لکھتے ہیں:

''سپین کے ایک عظیم مسلمان صوفی فلسفی، محی الدین ابن عربی نے ایک بڑی نازک بات کہی ہے کہ خدا تو احساس ہے اور دنیا ایک تصور ہے۲۶''۔

شاہ سلیمان پھلواروی کو اپنے ایک خط (۲۴رفروری ۱۹۱۶ء) میں شیخ سے اپنی محبت و اختلاف کے بارے میں لکھتے ہیں:

''شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ کی نسبت کوئی بدظنی نہیں بلکہ مجھے ان سے محبت ہے۔ میرے والد کو فتوحات اور فصوص سے کمال توغل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اور ان کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی، برسوں تک ان دونوں کتابوں کا درس ہمارے گھر میں رہا۔ گو بچپن کے دنوں میں مجھے ان مسائل کی سمجھ نہ تھی تاہم محفل درس میں ہر روز شریک ہوتا، بعد میں جب عربی سیکھی تو کچھ کچھ خود پڑھنے لگا اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا گیا میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوتی گئی۔ اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور نہ کسی تاویل وتشریح سے اس کے مطابق ہوسکتی ہیں لیکن یہ بالکل ممکن ہے کہ میں نے شیخ کا مفہوم غلط سمجھا ہو۔ کئی سالوں تک میرا یہی خیال رہا ہے کہ میں غلطی پر ہوں، گو اب میں سمجھتا ہوں کہ میں ایک قطعی نتیجے تک پہنچ گیا ہوں لیکن اس وقت بھی مجھے اپنے خیال کے لیے کوئی ضد نہیں اس واسطے بذریعہ عریضہ ہذا آپ کی خدمت میں ملتمس ہوں کہ از راہ عنائت ومکرمت چند اشارات تسطیر فرما دیں۔ میں ان اشارات کی روشنی میں فصوص اور فتوحات کو پھر دیکھوں گا اور اپنے علم ورائے میں مناسب ترمیم کرلوں گا۲۷''۔

علامہ نے اپنے ایک خط (۸راگست ۱۹۳۳ء) میں مولانا سید سلیمان ندوی سے شیخ اکبر کی تعلیم حقیقت زمان کے متعلق دریافت کرنے اور اس سلسلے میں ان کی رہنمائی کے طلب گار ہونے کی خواہش کا اظہار کیا۔ دراصل علامہ، شیخ اکبر اور ان کی تعلیمات کے حوالے سے انگلستان میں لیکچر دینے کے خواہش مند تھے۔ اس سے پہلے وہ ۱۹۳۲ء میں حضرت مجدد الف ثانی پر ایک لیکچر دے چکے تھے جو ان کے بقول بہت سراہا گیا تھا۔ علامہ لکھتے ہیں:

''مخدومی! السلام علیکم

چند ضروری امور دریافت طلب ہیں جن کے لیے زحمت دے رہا ہوں، از راہ عنائت معاف فرمایئے۔

۱۔ حضرت محی الدین ابن عربی کے فتوحات یا کسی اور کتاب میں حقیقت زمان کی بحث کس کس جگہ ہے؟ حوالے مطلوب ہیں۔

۲۔ حضراتِ صوفیہ میں اگر کسی اور بزرگ نے بھی اِس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کے حوالے سے

بھی آگاہ فرمائیے۔

۳۔متکلمین کے نقطۂ خیال سے حقیقت زمان یا آن سیّال پر مختصر اور مدلل بحث کون سی کتاب میں ملے گی؟ امام رازی کی مباحث مشرقیہ میں آج کل دیکھ رہا ہوں۔

۴۔ہندوستان میں بڑے بڑے اشاعرہ کون کون سے ہیں اور مُلا محمود جونپوری کو چھوڑ کر کیا اور فلاسفہ بھی ہندوستانی مسلمانوں میں پیدا ہوئے؟ ان کے اسماء سے مطلع فرمائیے اگر ممکن ہو تو ان کی بڑی بڑی تصنیفات سے بھی۔امید ہے کہ مزاج بخیر و عافیت ہوگا۔

والسلام

مخلص

محمد اقبال ۲۸

اسی قسم کے مضمون کا ایک خط (مورخہ ۱۸؍اگست ۱۹۳۳ء) علامہ نے پیر مہر علی شاہ گولڑوی کو بھی لکھا۔پیر صاحب اس وقت عالم استغراق میں تھے اس لیے جواب نہ دے سکے۔علامہ کے ساتھ بھی زندگی نے وفا نہ کی اور وہ شیخ اکبر پر لیکچر دینے کی خواہش دل میں لیے واصل بحق ہوئے۔وفات تک علامہ، شیخ اکبر کی تعلیمات کو سمجھنے کی کوشش میں مصروف رہے۔پیر صاحب کو لکھتے ہیں:

''مخدوم و محترم حضرت قبلہ! السلام علیکم۔

اگرچہ زیارت اور استفادہ کا شوق ایک مدت سے ہے، تاہم اس سے پہلے شرف نیاز حاصل نہیں ہوا۔اب اس محرومی کی تلافی اس عریضہ سے کرتا ہوں۔گو مجھے اندیشہ ہے کہ اس خط کا جواب لکھنے یا لکھوانے میں جناب کو زحمت ہوگی بہرحال جناب کی وسعت اخلاق پر بھروسہ کرتے ہوئے یہ چند سطور لکھنے کی جرأت کرتا ہوں کہ اس وقت ہندوستان بھر میں کوئی اور دروازہ نہیں جو پیشِ نظر مقصد کے لیے کھٹکھٹایا جائے۔

میں نے گزشتہ سال انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانیؒ پر ایک تقریر کی تھی جو وہاں کے ادا شناس لوگوں میں بہت مقبول ہوئی۔اب پھر اُدھر جانے کا قصد ہے اور اس سفر میں حضرت محی الدین ابن عربی پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے۔نظر بایں حال چند امور دریافت طلب ہیں۔جناب کے اخلاق کریمانہ سے بعید نہ ہوگا اگر سوالات کا جواب شافی مرحمت فرمایا جائے۔

۱۔اول یہ کہ حضرت شیخ اکبرؒ نے تعلیم حقیقت زمان کے متعلق کیا کہا ہے اور آئمہ متکلمین سے کہاں تک مختلف ہے؟

۲۔یہ تعلیم شیخ اکبرؒ کی کون کون سی کتب میں پائی جاتی ہے اور کہاں کہاں؟ اس سوال کا مقصود یہ ہے کہ سوال اول کے جواب کی روشنی میں خود بھی ان مقامات کا مطالعہ کر سکوں۔

۳۔حضرات صوفیہ میں اگر کسی بزرگ نے بھی حقیقت زمان پر بحث کی ہو تو ان بزرگ کے ارشادات کے نشان بھی مطلوب ہیں۔مولوی سید انور شاہ صاحب مرحوم و مغفور نے مجھے عراقی کا

ایک رسالہ مرحمت فرمایا تھا ااس کا نام تھا دائرۃ الزمان ۔ جناب کو ضرور اس کا علم ہوگا۔ میں نے یہ رسالہ دیکھا ہے مگر چونکہ یہ رسالہ بہت مختصر ہے اس لیے مزید روشنی کی ضرورت ہے۔
میں نے سنا ہے کہ جناب نے درس و تدریس کا سلسلہ ترک فرما دیا ہے اس لیے مجھے یہ عریضہ لکھنے میں تامل تھا، لیکن مقصود چونکہ خدمت اسلام ہے، مجھے یقین ہے کہ اس تصدیعہ کے لیے جناب معاف فرمائیں گے۔ باقی التماسِ دعا ہے[۲۹]''۔

ڈاکٹر الف، د، نسیم، علامہ کے وحدت الوجود اور شیخ اکبر سے گریز و کشش کی وجوہات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اقبال اپنے بچپن، لڑکپن اور ابتدائے شباب میں تصوف اور وحدت الوجود کے قائل تھے۔ فلسفہ عجم و یورپ کے مستشرقین اور مغرب زدہ مصنفین کی تحریروں سے تصوف اسلامی اور عجمی تصوف میں مشابہت اور یگانگت کے مغالطے کی بنا پر وہ اسلامی تصوف اور وحدت الوجود کے خلاف ہو گئے ۔ جب ان کا واسطہ چند صحیح الخیال ہم عصر بزرگوں کے اعتراضات سے پڑا تو احساس ہوا کہ کہیں میری ہی غلط فہمی نہ ہو۔ ان سے خط و کتابت کے ذریعے حقیقت سے آگاہ ہونے کی خلوصِ دل سے سعی کی۔ اس خط و کتابت سے قاری کو دو چیزوں کا علم ہوتا ہے ایک تو یہ کہ علامہ اقبال کو تصوف و وجود کی مخالفت کے زمانے میں اسلامی تصوف ثقہ صوفیہ اور ان کے خیالات و افکار خصوصاً ابن عربی اور ان کے متبعین کے خیالات اور مذہب کے بعض رخوں سے مکمل اور صحیح واقفیت نہ تھی۔ اقبال میں رفتہ رفتہ تصوف اور وجود کے صحیح رخ سے تعارف اور اس کے سمجھنے کے لیے ایسا اضطراب پیدا ہو چکا تھا جس نے انہیں وہ اقبال بنا دیا جو تصوف اور وجود کا شیدائی تھا[۳۰]''۔

علامہ شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود سے کسی حد تک ضرور متاثر تھے اور کہیں کہیں ان کے خوشہ چین بھی۔ محمد شریف بقا، اقبال اور تصوف میں لکھتے ہیں:

''علامہ موصوف کا نظریہ وحدت الوجود کافی حد تک مولانا روم کی طرح ابن عربی سے متاثر نظر آتا ہے اگرچہ بعد میں انہوں نے وحدت الشہود کے تصور کو اپنا لیا تھا۔ لیکن پھر بھی وہ پوری طرح وحدت الوجود کے تصور سے چھٹکارا نہ پا سکے ضرب کلیم کی ایک نظم ''تقدیر'' میں زیادہ تر محی الدین ابن عربی کے تصور ابلیس پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ ابن عربی سے ماخوذ ہے[۳۱]''

علامہ کے نزدیک وحدت الوجود کی منزل وحدت الشہود سے پہلے کی ہے جیسا کہ حضرت مجدد کا خیال ہے شہودی منزل گویا انتہا ہے۔ حضرتِ علامہ کا جھکاؤ مؤخر الذکر نظریہ کی طرف رہا اس لیے وہ اپنے روحانی مرشد مولانا رومی سے جو خود بہت بڑے وجودی تھے، سے اسی مقام سے الگ ہوتے دکھائی دیتے ہیں:

''رومی اور اقبال صرف ایک منزل پر الگ ہو جاتے ہیں اور وہ تصوف کی منزل ہے۔ رومی

وحدت الوجود کا قائل ہے اور اقبال وحدت الشہود کا۔اقبال خودی کی انفرادیت کو کسی منزل میں بھی کھونا نہیں چاہتا۳۲''۔

علامہ کو رومی کے ہاں عشق کا اور ابن عربی کے ہاں انسانی عظمت کا تصور پسند ہے۔انسانِ کامل کے تصور کے حوالے سے انہوں نے ابن عربی سے بھر پور استفادہ کیا ہے۔واجد رضوی رقمطراز ہیں:

''شیخ محی الدین ابن العربی کا انسان کامل بجائے خود ایک عالم ہے کیونکہ وہ خدا کی تمام صفات اور کمالات کا مظہر ہے۔ وہ حقیقت کی ایک مختصر تصویر ہے۔خدا سے مکمل اتحاد و یگانگت کے باعث اُسے یہ مقام نصیب ہوتا ہے،لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسانِ کامل کا کمال کیا ہے۔وہ اپنے علم میں کامل ہوتا ہے یا اپنے وجود میں یا ان دونوں میں کمال حاصل کرتا ہے یا خدا کا کامل مظہر ہونے کی وجہ سے کامل ہے یا محض اپنی عارفانہ کیفیت میں وہ خدا سے یگانگت محسوس کرتا ہے؟ابن عربی ان صورتوں کو مخلوط کر دیتے ہیں۔

اپنی کامل حیثیت میں انسان خدا کا ایک عکس ہے۔وہ ایک آئینہ ہے جو خدا کی تمام صفات کو منعکس کرتا ہے۔روحانی تربیت اور صوفیانہ مشقت سے یہ کمال حاصل ہوتا ہے۔اس ترقی کے تین مدارج ہیں۔پہلے درجہ میں انسان خدا کے اسماء پر غور کرتا ہے۔دوسرے میں اس کی صفات کو جذب کر کے معجزانہ طاقت حاصل کرتا ہے اور تیسرے درجہ میں وہ اسماء اور صفات سے متجاوز ہو کر جوہر کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے اور انسان کامل بن جاتا ہے۔یہ وہ مقام ہے جہاں اس کی آنکھ،خدا کی آنکھ،اس کی زبان خدا کی زبان،اس کا ہاتھ خدا کا ہاتھ اور اس کی حیات خدا کی حیات بن جاتی ہے اسی تصور کو اقبال نے حسین پیرایہ میں اس طرح پیش کیا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ　　غالب و کار آفریں، کار کشا، کار ساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات　　ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز
عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ　　حلقۂ آفاق میں گرمیِ محفل ہے وہ ۳۳

اقبال اور ابن عربی دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ بہشت و دوزخ مقامات نہیں بلکہ دوزخ اور بہشت روح اور دماغ کی کیفیات ہیں۔قــــرآن میں ان کا بیان ایک حالتِ شعوری کا ہے جسے انسان اپنے اندر اپنے اعمال کے مطابق محسوس کرتا ہے اگرچہ یہ دونوں اپنے بیان کے انداز میں مختلف ہیں لیکن دونوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ وہ States ہیں Localities نہیں ہیں۔جنت مقام تفریح نہیں ہے،وہاں تو روح دائمی طور پر عمل کرتے ہوئے مزید مراحل طے کرتی ہے۳۴۔

افکار کے انہی اتحاد اور اقبال کے ابن عربی سے استفادے کی بنیاد پر تلمیحات اقبال میں سید عابد علی عابد مرحوم نے پتے کی بات کہی ہے۔وہ لکھتے ہیں:

''علامہ نے ایران کے مابعد الطبیعیات اور اپنے خطبات میں ابن عربی سے استفادہ بھی کیا ہے اور ان کی تردید بھی کی ہے۳۵''۔

شیخ الاکبر اور وحدت الوجود کے سلسلے میں علامہ کے خیالات میں بتدریج تبدیلی آ گئی تھی جیسا کہ ڈاکٹر وزیر آغا لکھتے ہیں:

''اقبال نے آغازِ کار میں یہ کہا تھا کہ ''تصوف نوافلاطونیت سے متاثر ہے اور ابن عربی اور شنکر متحدالخیال ہیں''۔جس کا مطلب یہ تھا کہ وہ وحدت الوجود کے سلسلے میں ان تینوں مکاتیب کو متحدالخیال سمجھتے تھے مگر بعد ازاں جب انہیں محسوس ہوا کہ شنکر کا فلسفہ نفیٔ خود پر منتج ہوتا ہے جبکہ شیخ محی الدین ابن العربی عالم کو فریبِ نظر سمجھتا بلکہ اسے مظہرِ حق قرار دیتا ہے (میکش اکبرآبادی۔ نقد اقبال، ص ۸۷) تو وحدت الوجود کے خلاف ان کے ردعمل میں تبدیلی آ گئی ۳۶''۔

ڈاکٹر الف۔د۔نسیم تو یہاں تک کہتے ہیں:

''علامہ اقبال اور شیخ ابن عربی کے درمیان مسئلہ وحدت الوجود پر کوئی نزاع نہیں بلکہ دونوں ایک ہی حقیقت کے قائل ہیں۔اگر فرق ہے تو صرف یہ کہ شیخ ابن عربی انائے مطلق (اللہ یا وجود مطلق) کو اصل قرار دے کر انائے مقید (خودی یا اشیاء) کو اس کی شان قرار دیتے ہیں لیکن اقبال یہ تسلیم کرتے ہوئے اپنی ساری توجہ انائے مقید (خودی) پر مربوط رکھتے ہیں اور انائے مقید کی معرفت سے انائے مطلق (خدا) کی معرفت کی طرف بڑھتے ہیں ۳۷''۔

ان اقتباسات کے تناظر میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کہ:

''اقبال آخری عمر میں وحدت الوجود کے قائل ہو گئے تھے اور ایسا ہونا کوئی خلافِ توقع یا حیرت انگیز بات نہیں ہے۔خدا کو ماننے والا فلسفی آخر وجودی ہو ہی جاتا ہے اور اقبال کی سرشت ہی صوفیانہ تھی ۳۸''۔

علامہ اقبال کے وجودی ہونے کے حوالے سے پروفیسر صاحب، علامہ سے اپنی ایک ملاقات جو ۱۹۳۰ء میں ہوئی کا احوال بیان کرتے ہیں:

''ایک ملاقات کے دوران علامہ اقبال سے عرض کی کہ مجھے مسئلہ وحدت الوجود سمجھا دیجیے اس پر انہوں نے جواب دیا کہ دراصل یہ مسئلہ قال سے تعلق نہیں رکھتا جب تک تم پر یہ حالت طاری نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کا وجود نظر نہ آئے اس وقت تک تم یہ مسئلہ کماحقہ، نہیں سمجھ سکتے۔علاوہ بریں اس کی تفسیر بذریعہ الفاظ بہت دشوار ہے بلکہ اس قدر نازک ہے کہ اگر بیان کرنے والے سے معمولی فروگزاشت ہو جائے یا سننے والا غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے تو دونوں صورتوں میں کفر یا الحاد لازم آ جاتا ہے اس لیے تم بطور خود اس کو سمجھنے کی کوشش کرو۔۔۔میں نے حضرت حکیم برکات احمد ٹونکی کے رسالہ وحدت الوجود کا مطالعہ کیا تو میں نے یہی مسلک اختیار کر لیا۔لاموجود اِلَّا ھُوْ ا (اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں) اور مجھے خوشی ہے کہ آخر عمر میں اقبال بھی وجودی ہو گئے تھے ۳۹''۔

اسی طرح محمد طاہر فاروقی لکھتے ہیں:

''مسلمان صوفیوں کا عقیدہ ہے کہ کائنات خدا سے علیحدہ نہیں بلکہ اس کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ قرآن کی آیات بھی اس حقیقت پر شاہد ہیں۔اقبال بھی وحدت الوجود کے قائل ہیں۔لیکن اپنے بیان میں اس مصلحت کو پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں مگر جوش میں آ کر اصل حقیقت بھی کہہ جاتے ہیں[۴۰]''۔

حاصل کلام یہ ہے کہ علامہ اقبال نہ صرف اسلامی تصوف کے قائل تھے بلکہ وہ سلسلہ قادریہ میں بیعت تھے اور ان صوفیائے کرام سے والہانہ عقیدت و شیفتگی رکھتے تھے۔جنہوں نے اسلامی تصوف کو اپنے حکیمانہ نظریات سے پروان چڑھایا۔وہ شریعت کے آئینے میں حقیقت کا جمال دیکھنا چاہتے تھے اور جس آئنہ گر کے آئینے میں یہ جمال ہم آہنگ ہو کر نظر آ جاتا،علامہ اس کے والہ وشیدا ہو جاتے۔وہ ان صوفیائے کرام کے بے حد مداح ومعترف ہیں جنہوں نے ملتِ اسلامیہ کے جسد میں نئی روح پھونکی اور زوال وانحطاط کے دور میں احیائے دین کے نئے راستے تلاش کیے اور مسلمانوں کی دینی اور سماجی زندگی کے آراستہ کرنے میں عظیم الشان کارنامے انجام دیے۔علامہ نے اپنے شعری ونثری سرمائے میں ان کے ناموں کے ساتھ انہیں خراج عقیدت پیش کر کے اپنی تصوف دوستی کا اعتراف کیا ہے اور ان میں اکثریت وجودی صوفیہ کی ہے۔

حواشی

۱۔ عشرت حسن انور/مترجم ڈاکٹر شمس الدین صدیقی ''اقبال کی مابعدالطبیعات''۔اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع اوّل ۱۹۷۷ء۔دیباچہ

۲۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ماہنامہ ماہِ نو۔۴۰ سال مخزن، جلد اوّل، ناشر ادارہ مطبوعات پاکستان، لاہور، سن اشاعت اگست ۱۹۸۷ء، ص ۸۰۹

۳۔ عطاء اللہ، شیخ، ''اقبال نامہ'' جلد دوم۔لاہور، ۱۹۵۱ء، ص ۳۵۵

۴۔ سید عبدالواحد معینی، محمد عبداللہ قریشی (مرتبین) ''مقالاتِ اقبال''، آئینہ ادب، لاہور، بار دوم ۱۹۸۸ء، ص ۲۱۸

۵۔ عطاللہ، شیخ ''اقبال نامہ''، جلد اوّل۔شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۴۵ء، ص ۴۰

۶۔ ایضاً، ص ۵۴

۷۔ سید عبدالواحد معینی، محمد عبداللہ قریشی (مرتبین) ''مقالات اقبال'' محولہ بالا، ص ۲۰۱، ۲۰۲۔

۸۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید، ''مسائل اقبال''۔مغربی پاکستان اردو اکیڈیمی، لاہور، ص ۱۳۳

۹۔ مسعود عالم ندوی (مُرتب) مکاتیبِ سلیمان (خط ۱۷۲۔الف) چراغ راہ، لاہور، ۱۹۵۴ء، ص ۱۸۶
۱۰۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرار خودی، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور ۔سن اشاعت ندارد ۔ص ۱۸۸، ۱۸۹
۱۱۔ علامہ محمد اقبال ۔فلسفہ عجم (مترجم میر حسن الدین)۔نفیس اکیڈمی کراچی، چھٹا ایڈیشن، ۱۹۸۴ء۔ ص ۱۰۸ تا ۱۱۰
۱۲۔ سید عبدالواحد معینی، مقالات اقبال، محولہ بالا، ص ۱۹۵، ۱۹۶
۱۳۔ بحوالہ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر ۔شرح اسرار خودی ۔محولہ بالا، ص ۳۴، ۴۵، ۴۶
۱۴۔ روح مکاتیب اقبال ۔اقبال اکادمی، لاہور ۔ص ۱۵۰
۱۵۔ عطاء اللہ، شیخ ۔اقبال نامہ جلد دوم ۔محولہ بالا ۔ص ۳۴
۱۶۔ رفیع الدین ہاشمی (مرتب) خطوط اقبال خیابان ادب لاہور ۔۱۹۷۶ء ۔ص ۱۱۷
۱۷۔ سید عبدالواحد معینی ۔مقالات اقبال ۔محولہ بالا ۔ص ۲۰۵
۱۸۔ عطاءاللہ، شیخ ۔ اقبال نامہ ۔(جلد اوّل) محولہ بالا، ص ۵۲ تا ۵۵
۱۹۔ فقیر سید وحید الدین، روز گار فقیر (جلد دوم) آتش فشاں پبلیکیشنز، لاہور ۱۹۸۸ء، ص ۴۲۰
۲۰۔ بشیر احمد ڈار، انوار اقبال ۔اقبال اکادمی، لاہور (طبع دوم) ۱۹۷۷ء ۔ص ۱۸۱
۲۱۔ سید نذیر نیازی، مکتوبات اقبال، کراچی ۔۱۹۵۷ء، ص ۱۰
۲۲۔ علامہ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (ترجمہ نذیر نیازی) ۔اقبال اکادمی لاہور، ۱۹۸۹ء ۔ص ۲۷۸، ۲۷۹
۲۳۔ ایضاً، ص ۲۸۳
۲۴۔ محمد سہیل عمر، ابن عربی اور اقبال (مقالہ) مطبوعہ ماہنامہ سیارہ، لاہور (۳۹) ۔سالنامہ ۱۹۹۵ء ۔ص ۳۸
۲۵۔ علامہ محمد اقبال، فلسفہ عجم ۔محولہ بالا، ص ۱۰، دیباچہ
۲۶۔ مولانا عبدالمجید سالک، ذکر اقبال، بزم اقبال لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱۸۲، ۱۸۳
۲۷۔ بشیر احمد ڈار، انوار اقبال، محولہ بالا، ص ۱۷۷
۲۸۔ طاہر تونسوی، اقبال اور سید سلیمان ندوی، مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۸۹، ۹۰
۲۹۔ عطاءاللہ، شیخ، اقبال نامہ، (جلد اوّل) محولہ بالا، ص ۴۴۳
۳۰۔ ڈاکٹر الف ۔د ۔نسیم ۔مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ۔مطبوعہ بزم اقبال لاہور ۔۱۹۹۲ء، ص ۱۵۷، ۱۵۸
۳۱۔ محمد شریف بقا، اقبال اور تصوف، جنگ پبلشرز لاہور، اشاعت اوّل ۱۹۹۱ء، ص ۱۴۲
۳۲۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ۔ فکر اقبال ۔ بزم اقبال، لاہور، طبع چہارم ۔۱۹۸۶ء ۔ص ۴۳۵
۳۳۔ سیّد واجد رضوی، دانائے راز، مقبول اکیڈمی، لاہور، طبع دوم، ۱۹۶۹ء، ص ۱۴۴، ۱۴۵

اقبال کا فلسفیانہ نظام

ڈاکٹر وحید عشرت

اقبال کا فلسفہ دو وسیلوں سے ہم تک پہنچا ہے ایک بڑا پیرائیہ اظہار ان کی شاعری ہے تو دوسرا ان کی نثر۔نظم اور نثر دونوں پر مشتمل ان کی کتب میں ان کے فلسفیانہ افکار کا اظہار ہوا ہے۔فلسفیانہ افکار کے اظہار کے لیے ذریعہ ابلاغ کی اہمیت ثانوی ہے اولین چیز افکار کا طبع زاد ہونا اور علمی اور وہ عقلی دلائل ہیں جن سے کوئی فلسفی اپنے نظام فکر کو مرتب کرتا اور نتائج اخذ کرتا ہے۔اقبال کے فلسفیانہ فکر کی یہ بھی انفرادیت ہے کہ انہوں نے اظہار کے دونوں پیرائیوں کو استعمال کیا یہ ان کی اظہار کے مختلف پیرائیوں پر قدرت کو بھی ظاہر کرتا ہے اور یہ اقبال کے فکر کی جامعیت ہے کہ وہ اظہار کے سب ہی پیرائیوں پر مکمل دسترس رکھتے تھے، علامہ اقبال کا تخلیقی فکر ان کی شاعری میں اور ان کا ارتباطی فکر ان کی نثر میں زیادہ تر اظہار پایا ہے۔تخلیقی فکر میں انہوں نے جو طبع زاد نظریہ پیش کیا ہے وہ ایک لفظ میں ان کا فلسفہ خودی ہے جس میں ان کے مابعد الطبیعیاتی افکار کا پورا نظام مکنون ہے اور ارتباطی فلسفے میں وہ مختلف نظام ہائے فلسفہ کے تجزیہ اور تنقید سے ایک نیا سماجی اور عمرانی نظام مرتب کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جو ایسے عمرانی تصورات پر مبنی ہے جو اس سے قبل کہیں اور نظر نہیں آتے۔تاریخ فکر میں دو طرح کے فلسفی ہوئے ہیں ایک وہ جن کا فکر و فلسفہ تخلیقی ہے اور دوسرے وہ فلسفی جو مختلف فلسفیانہ نظریات میں ارتباط پیدا کر کے ایک نئے فلسفہ کی تشکیل کرتے ہیں۔اقبال ہمارے واحد عظیم فلسفی ہیں جو تخلیقی اور ارتباطی دونوں اسلوب فلسفہ کے منفرد نمائندے ہیں لہٰذا انہیں بیسویں صدی کے بڑے فلسفیوں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

اس سے پیشتر کہ میں اقبال کے فلسفیانہ افکار کے طبع زاد پہلوؤں اور اقبال کے نظام فکر کے بنیادی نکات کو بیان کروں میں اقبال کے فلسفی نہ ہونے کا دعوی کرنے والوں کے اعتراضات کا جائزہ لوں گا۔مجھے اعتراف ہے کہ یہ جائزہ مختصر ہوگا مگر کسی بھی صاحب علم کے لیے یہ میرا موقف سمجھنے کے لیے کافی ہوگا۔

ا۔علی عباس جلالپوری نے اپنی کتاب اقبال کا علم کلام میں اقبال کو متکلم قرار دیا ہے کہ انہوں نے مذہبی معتقدات کی فلسفیانہ توضیح و تشریح علم کلام کے ذریعے کی ہے۔مذہبی معتقدات کی فلسفیانہ توضیح و تشریح کرنے والا متکلم تو ہو سکتا ہے فلسفی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے افکار طبع زاد نہیں ہوتے۔لفظ طبع زاد ایک مجرد اصطلاح ہے جس سے مراد بالکل نیا خیال یا نظریہ ہے مگر مجھے یہ کہنے دیجیے کہ کوئی تصور اور خیال مکمل طور پر طبع زاد نہیں ہو سکتا اور کوئی بھی فلسفہ خلا میں نہیں اگتا۔ہر خیال کے پیچھے ایک فکری روایت موجود ہوتی ہے اور ہر تصور اپنے عہد کی ایک مخصوص سماجی اور عمرانی صورت حال میں پیدا ہوتا ہے۔طالیس ملطی جو پہلا فلسفی ہے اس نے کہا کہ کائنات پانی سے بنی ہے اور کون نہیں جانتا کہ

بائبل کے عہد نامہ قدیم کے باب پیدائش میں واضح طور پر کائنات کی پیدائش کا بنیادی عنصر پانی کہا گیا ہے۔ کائنات کی پیدائش کے بارے میں پہلا سوال اور اس کا جواب بھی مذہب نے دیا لہٰذا تمام مابعد الطبیعیاتی سوالات ان کے جوابات پر ان کے غور و فکر کا اسلوب اور منہاج مذہب سے ہی وجود میں آیا ہے لہٰذا طالیس ملطی، پارمنڈیز، اینکسی منڈر رراینکمیز، انیکسا غورس اور فیثا غورث تمام کا منہاج فکر اور نتائج فکر کا مبداء مذہب ہے۔ یہ تصور بھی غلط ہے کہ فلسفے کا آغاز دیومالائی ادب سے ہوا۔ اصل اس کی یہ ہے کہ زمانہ قدیم میں لکھنے اور پڑھنے کا رواج نہ ہونے کی وجہ سے انبیاء کی شخصیات، ان کی سوانح اور افکار دھندلا گئے اور وہ دھندلائے ہوئے کردار اور شخصیات مافوق البشر دیوتاؤں اور ان کی سیرتیں کہانیوں کا روپ دھار گئیں اور انہیں اساطیر شمار کر لیا گیا۔ البیرونی کے بقول خود سقراط اور افلاطون حضرت موسیٰ کے پیروکار تھے۔ اگر تاریخ فلسفہ کا مطالعہ کیا جائے تو ہر فلسفی کی فکر کی کاشت اس کے عمرانی اور مذہبی افکار سے ہی تشکیل پائی ہے اور طبع زاد فکر ایک رومانوی اور افسانوی بات نظر آتی ہے۔ اقبال کی فکر کے تشکیلی عناصر بھی مذہب، برصغیر کی عمرانی اور سیاسی صورت حال اور مغربی اور اسلامی روایت فکر کے مختلف منابع میں اپنی جڑ رکھتے ہیں۔ لہٰذا اقبال ہر لحاظ سے ایک طبع زاد فلسفی ہے یا پھر تمام فلسفی متکلم قرار دے دیئے جائیں۔

۲۔ دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ اقبال نے فلسفے پر کوئی باقاعدہ کتاب نہیں لکھی یہ بات بہت افسوس ناک ہے کہ یہ لوگ اسرار خودی اور رموز بے خودی کو بھول جاتے ہیں جو خالص اقبال نے فلسفہ خودی پر لکھی ہیں۔ اسرار خودی میں فرد کے حوالے سے اور رموز بے خودی میں معاشرے، جماعت اور اجتماع کے حوالے سے اقبال نے اپنے خیالات کو ظاہر کیا ہے۔ ایک فرد کی خودی یا شخصیت کی تعمیر کے لیے کیا لازم ہے اور ایک نظام اجتماعیت کے لیے کیا ضروری ہے ان دونوں کتب میں اقبال نے انفرادیت اور اجتماعیت کے نظامات پر اپنے خیالات پیش کیے ہیں اور ان کی تفصیلی بحث خطبات اور دوسری شعری کتب حتیٰ کہ خطوط میں بھی بیان ہوئی ہے اقبال کے فلسفہ انفرادیت اور فلسفہ اجتماعیت میں جس کو اقبال نے فلسفہ خودی کہا ہے ایک پورا مابعد الطبیعیاتی، عمرانی اور اخلاقی نظام واضح طور پر موجود ہے جس کی تشریحات اقبال کی باقی تحریروں میں بھی دستیاب ہیں۔ ہم سقراط کو فلسفی بلکہ فلسفیوں کا باپ (ابوالفلاسفہ) قرار دیتے ہیں مگر اس نے تو کوئی کتاب نہیں لکھی بلکہ وہ تو کتاب لکھنے کے ہی خلاف تھا اس کا مشہور قول ہے کہ وہ فلسفے کو انسانوں سے نکال کر مردہ کھالوں پر منتقل نہیں کرنا چاہتا۔ یاد رہے کہ کاغذ نہ ہونے کی وجہ سے ان دنوں جانوروں کی کھالوں پر لکھا جاتا تھا۔ اگر سقراط کا فلسفہ افلاطون اور ارسطو کی تحریروں میں اجاگر ہوا ہے تو اقبال کا فلسفہ بھی برصغیر کے مسلمانوں اور پوری دنیا کے مسلمانوں کو متحرک کر کے زندہ کرتا ہے لہٰذا کتاب کا لکھا یا نہ لکھا جانا ایک بودی سی بات ہے۔

میرے خیال میں علی عباس جلالپوری اور ڈاکٹر عطا الرحیم دونوں کے اعتراضات کے جوابات

اوپر آ گئے ہیں کہ اپنی اصل میں کوئی فلسفہ نیا یا طبع زاد نہیں ہوتا بلکہ کنفیوشس کے الفاظ میں ہم پرانی شراب کو نئی بوتلوں میں ہی پیش کرتے ہیں ۔ پرانے افکار و نظریات نئی سماجی، عمرانی اور فکری صورت حال میں اپنے عہد کے تقاضوں کے مطابق جب نئے پیرائیوں میں ڈھل کر اپنے عہد کے چیلنجوں پر پورا اترتے ہیں تو ان کا جواز اور استنادخود پیدا ہو جاتا ہے۔

اب میں ان عناصر کی طرف آتا ہوں جو فلسفہ اقبال کے تشکیلی عناصر ہیں اور جو اپنی اصل میں طبع زاد اور نئے ہیں ۔ مجھے افسوس ہے کہ اس مختصر مضمون میں ، میں ان کی طرف صرف اشارہ ہی کر سکوں گا اس پر تفصیلی اظہار کے لیے ایک ضخیم کتاب کی ضرورت ہے۔

۱۔ اقبال کے فلسفے کا ایک بنیادی اور اساسی تصور ایک نئی مابعدالطبیعیات کی تشکیل ہے ۔ اقبال کی مابعدالطبیعیات کائنات کو مادی کی بجائے روحانی الاصل کے تصور پر اپنی اٹھان رکھتی ہے ۔ اقبال نے کائنات کے روحانی الاصل ہونے کا تصور گرچہ قرآن سے لیا مگر انیسویں اور بیسویں صدی کے مادہ کے بارے میں نظریات سے بھی استفادہ کیا اور اپنی بات کو محکم کیا کہ مادہ قابل تحویل بھی ہے اور قابل فنا بھی ۔ خطبات میں اس پر تفصیلی بحث موجود ہے ۔ کائنات کی تشکیل مادہ سے نہیں ہوئی جبکہ نوری لہروں سے ہوئی ہے ، مادہ کوئی ٹھوس شے نہیں بلکہ یہ نوری لہروں کا انجماد اور ان کی ترتیب و ترکیب کی نوعیّتوں سے تشکیل پاتا اور مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے ۔ اللہ بھی چونکہ نور السمٰوات والارض ہے لہٰذا ان نوری لہروں کا مرجع بھی خدا ہی ہے ۔ لہٰذا کائنات کوئی ٹھوس مادی شے نہیں بلکہ اپنی اصل میں نوری یا روح ہے یہ خدا کے ہی نور کا پھیلاؤ ہے۔

۲۔ اقبال کے فلسفے کی دوسری بڑی خصوصیات کائنات کا حرکی ہونا ہے ۔ یونانی اور ان کے تحت اہل مغرب کائنات کو سکونی سمجھتے تھے وہ کائنات کے حرکی ہونے کے منکر تھے ۔ جب کائنات مادی کی بجائے روحانی ٹھہری تو اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ کائنات کو حرکی تصور کیا جائے ۔ اقبال نے کائنات کو حرکی اور حرکت کو اصل قرار دیا۔

چلنا چلنا مدام چلنا

اقبال کے نظریہ حرکت کا جوہر ہے۔

۳۔ یقیناً اسلامی روایت میں خودی کا تصور موجود ہے ان معنوں میں بھی جن میں اقبال نے اسے لیا اور غرور، تکبر کے معانی میں بھی ۔ مگر مغربی اور اسلامی روایت میں خودی کا تصور ایک فلسفیانہ نظام کے طور پر کسی نے بھی استعمال نہیں کیا ۔ سقراط نے بھی کہا کہ اپنے آپ کو پہچانو **(Know thyself)** اور من عرفہ نفسہ فقد عرفہ ربہ بھی موجود ہے ۔ صوفیا نے بھی خودی کو عرفان نفس کے معانی میں لیا مگر پوری فلسفے کی روایت خواہ مغرب کی ہو یا مشرق کی خودی، ایغو یا انا ایک فلسفے کے وسیع تر معانی میں موجود نہیں کہ اس سے انفرادی اور اجتماعی نظام کی تشکیل کی گئی ہو ۔ اقبال سے پہلے خودی کا لفظ استعمال کرنے والوں کے ہاں خودی کا تصور محدود ہے جبکہ اقبال نے اسرار خودی میں اسے

فردیت کی شناخت، تعمیر اور استحکام کا پورا ایک نظام بنایا کہ کس طرح یہ ایک فرد یا ذات کی تشکیل وارتقا کا بنیادی اصول بنتا ہے اور وہ عرفان ذات کی اعلیٰ منازل اور مدارج تک رسائی حاصل کرتا ہے اور ایک عمرانی اور سماجی فلسفہ میں خودی ایک جماعت کی تشکیلی شناخت اور استحکام کا بنیادی تصور کیونکر قرار پاتا ہے جس کی روشنی میں برصغیر میں ایک مسلم ریاست کا قیام عمل میں لایا جائے جہاں مسلمان اسلام کی ایک سرزمین سے پیوستگی کرتے ہوئے اپنے دین کے مطابق ایک نیا نظریاتی معاشرہ تشکیل دیں یوں پاکستان خود اقبال کے تصور خودی کا ہی ثمر ہے جو ایک عظیم نظریاتی شناخت کے ساتھ وجود میں آیا۔ دنیا میں یہ بھی ایک منفرد واقعہ ہے کہ کسی فلسفی کے فلسفہ اور نظریہ پر کوئی نئی ریاست وجود میں آئی ہو۔ پاکستان کا قیام اقبال کے فلسفے کے تخلیقی ہونے کا اشتہاد ہے۔ جو انسانی تاریخ کا ایک منفرد واقعہ ہے۔ اس سے قبل مدینہ کی ایک نظریاتی ریاست وجود میں آئی۔ مارکس کے فلسفے نے روس پر قبضہ کیا اپنی فکر کی بنیاد پر ریاست تخلیق نہیں کی۔ البتہ بعد میں ۱۹۴۹ء میں اسرائیل کی نظریاتی ریاست ضرور وجود میں آئی جو بعد کا واقعہ ہے۔ پاکستان اقبال کے فلسفہ خودی کے اطلاق و نفاذ پر اپنی اٹھان رکھتا ہے یوں اقبال کے فلسفہ خودی نے اپنی تنفیذ کے لیے خود ایک سرزمین تخلیق کی۔ یہ ان کا خودی کا تخلیقی اور اطلاقی شعور ہے کہ اس نے اپنے لیے خود ایک اجتماع کو وضع کیا۔ یوں اقبال کا فلسفہ خودی اپنے جوہر میں گہری تخلیقی اور عملی جہت سے بھی مرصّع ہے۔ یوں اقبال کا نظریہ اجتماع سب فلسفیوں سے منفرد ہے کہ وہ محض تجریدی ہیں جبکہ اقبال کا نظریہ اجتماع عملی اور اطلاقی بھی ہے۔

۴۔ خلیفہ عبدالحکیم، بشیر احمد ڈار، ایس ایم رشید، ڈاکٹر این میری شمل اور بعض دوسرے لوگوں نے اقبال کی فکر کو یہ کہہ کر مسخ کیا ہے کہ اقبال کا تصور مرد مومن نیٹشے یا مغربی فلاسفہ سے اخذ کردہ ہے۔ اقبال کا مرد مومن یا فرد مصدقہ اپنی اطلاقیت میں حضور نبی پاک ﷺ کی سیرت و کردار سے مستنیر ہے۔ حضورؐ نے قدیم تمدن اور جدید تمدن کے سنگم پر جنم لیا بلکہ حضورؐ نے قدیم تمدن کا اختتام کیا اور ایک نئے تمدن کی نیو رکھی۔ مرد مومن کے تمام خواص انہوں نے حضورؐ کی ذات سے اخذ کیے۔

نیٹشے اور اہل مغرب کا فرد مصدقہ یا سپر مین اندھی میکانکی قوتوں کا پروردہ ہے جو طاقت و قوت کو اپنا معبود قرار دیتا ہے۔ قوت ہی جہاں ہر چیز کا معیار اور پیمانہ ہے۔ لارڈ ولیم برٹینڈ رسل نے بھی اپنی کتاب Power میں طاقت (Power) کو ہی تاریخ کی اصل قوت متحرکہ کہا ہے یوں اس نے مذہب، اخلاق اور روحانی اقدار کی طاقت کی نفی کی ہے۔ اس کے نزدیک بھی قوت ہی اصل چیز ہے۔ قوت جبر و استحصال کی مظہر ہے جہاں بڑی مچھلی چھوٹی مچھلی کو کھا کر توانائی حاصل کرتی ہے۔ جس میں فرد سماج کا دشمن اور سماج فرد کا دشمن ہے۔ بقول سارتر اور بعض دوسرے فلاسفہ مغرب (کومت وغیرہ) کے اجتماع فرد کی آزادی کو محدود کرتا ہے۔ اور فرد سماج کی آزادی کا دشمن ہے۔ نیٹشے کا سپر مین جرمنی میں ہٹلر کی صورت میں ارتقایاب ہوا بلکہ مجسم ہوا۔ جس نے دو عظیم جنگوں کو جنم دیا اور ہر طرف تباہی پھیلا دی۔ جو قوت کے حصول میں اس قدر مستغرق تھا کہ اس کے نزدیک قوت ہی اعلیٰ ترین قدر بن گئی۔ جس نے

جنگل کے قانون کو رواج دیا۔ اقبال کا مردمومن یا فرد مصدقہ الوہی صفات رکھتا ہے اس کا کردار قرآن کی اعلیٰ اخلاقی اقدار سے تشکیل پاتا ہے جو معاشرے کو فرد کا دشمن تصور نہیں کرتا بلکہ اجتماع فرد کی صلاحیتوں کی تعمیر اور انہیں نکھارنے اور پروان چڑھانے کا فریضہ انجام دیتا ہے۔ جس میں قوت بالمقصد ہے۔ جو خدا کی قائم کردہ اخلاقی حدود کی پاسداری کرتا ہے جہاں اندھی قوت کا کوئی تصور نہیں۔ جہاں فرد جماعت کی تعمیر کا باعث بنتا ہے فرد اپنی فردیت کے لیے ربط ملت کو لازم سمجھتا ہے لہٰذا یہ کہنا چغد پن ہے کہ اقبال اپنے تصور مردمومن میں نیٹشے سے متاثر تھے وہ صرف اور صرف حضورؐ اور انبیاء عظام سے متاثر تھے۔ نیٹشے کے سپرمین نے ہٹلر کو جنم دیا جس نے یورپ کا ہی نہیں پوری دنیا کا سکون برباد کر دیا اور اقبال کے مردمومن نے قائداعظم محمد علی جناح کی شخصیت میں اظہار پایا جس نے برصغیر کے مسلمانوں کو بغیر جنگ کیے ایک نیا ملک پاکستان دیا جہاں وہ اپنی روایات اور دین کو فروغ دے سکیں۔ ہٹلر سراپا جبر وظلم تھا اور جھوٹ اس کا پیراہن تھا جبکہ قائداعظم نے سیاست کو سچ کے اصول پر مدون کیا اور سچ کے فروغ کے لیے پاکستان کی صورت میں انسانوں کا گہوارہ بنایا ہے جس نے ہمیں آشتی دی۔ ہٹلر کی شخصیت جبر وظلم کا شہکار تھی اور قائداعظم امن وسلامتی کے سفیر تھے۔

۵۔ علامہ اقبال نے نیشنلزم کے تصور کی نئی تشکیل کی۔ مغرب میں نیشنلزم کی تشکیل کے عناصر نسل، علاقہ، زبان اور مشترکہ مفادات تھے جبکہ اقبال نے مغربی نیشنلزم کے اس تصور کو رد کر دیا۔ دین اور مذہب کو نیشنلزم کی اساس قرار دیا۔

اس دور میں مے اور ہے جام اور ہے جم اور
ساقی نے بنا کی روش لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آذر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
یہ بت کہ تراشیدہ تہذیب نوی ہے
غارت گر کاشانہ دین نبویؐ ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے
نظارہ دیرینہ زمانے کو دکھا دے
اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے
ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
رہ بحر میں آزادِ وطن صورت ماہی

ہے ترک وطن سنتِ محبوبؐ الٰہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت کی گواہی
گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے
اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

نیشنلزم اور قومیت کے مغربی تصور اور وطنیت کے تصور کو صرف اقبال نے رد کیا اور یہ کہہ کر کہ ''خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمیؐ''، مسلم نیشنلزم کا نیا تصور دیا جس پر برصغیر میں ایک قومی نظریے کو مات ہوئی اور دو قومی نظریہ وجود میں آیا جس کو اپنا کر برصغیر کے مسلمانوں نے ایک نیا خطہ ارض پاکستان کو وجود بخشا۔ اقبال کا نظریہ قومیت ایک نیا اور منفرد فلسفہ اجتماعیت ہے جس نے بیسویں صدی میں جنم لیا۔ اور اسلامی نشاۃ ثانیہ کو ایک نئی اساس عطا کی۔

۶۔ اقبال نے مذہب کے تصور کو بھی بدل کر رکھ دیا اسے ایک ذاتی اور نجی معاملہ کی بجائے ریاست کے ایک بنیادی اور رہنما اصول کی حیثیت سے پیش کیا۔ اسے مجموعہ عقائد و عبادات سے بڑھ کر مسلم اجتماعیت کا ایک اصول قرار دیا اور اسلام کو بطور اصول مدنیت اور اصول سیاست قرار دیا اور اسلام کو نظام حیات بنا کر جدید تہذیب و تمدن کے لیے واحد راہ نجات قرار دیا۔ دین کی تعبیر و تفسیر ایک نظام زندگی کے بطور کی۔

۷۔ اقبال نے روح کی لافانیت کا نظریہ پیش کیا۔ خودی اقبال کے نزدیک نہ تو ختم ہو جاتی ہے اور نہ وہ خدا میں جذب ہو جاتی ہے۔ بلکہ وہ اپنی انفرادیت اور بقا کو باقی رکھتی ہے۔

۸۔ اقبال نے تمدن، تصوف، شریعت، کلام۔ بتان عجم کے پجاری تمام کہہ کر دین اور اسلام کا تصور بھی بدل دیا اور مسلمانوں کو یہ کہا کہ نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسم شبیری۔ اقبال نے یوں پوری دنیا کے مسلمانوں کو حرکت و عمل کا تصور دیا اور اسلام کے ساتھ چپکے ہوئے باطل نظریات کو رد کر دیا۔ یوں اقبال نے اسلام کو آلائشوں سے پاک کیا۔ اور دنیا کی استکباری قوت سے نبرد آزما ہونے کا حوصلہ دیا۔

۹۔ اقبال بیسویں صدی کا پہلا شخص ہے جس نے مغرب پر اس کے فلسفے پر اور اس کے نظریات اور مغرب کی تہذیب پر اس وقت تنقید کی جب برطانیہ کا سورج غروب نہ ہوتا تھا۔ اس وقت اس کو شیشہ

گری کہا اور اس کی خود کشی کی پیش گوئی کی اور اسلام کے روشن مستقبل کی نوید سنائی۔

فکر اقبال کے انفرادیت اور اجتماعیت کے فلسفے کی جڑیں اس کے فلسفۂ خودی میں ہیں اور یہ فلسفہ اقبال نے کہیں سے مستعار نہیں لیا۔ ایسے ہی بہت سے پہلو ہیں جن سے ہم اقبال کو محض فلسفی ہی نہیں ایک بڑا فلسفی کہہ سکتے ہیں۔

۱۰۔ اقبال مسلمانوں میں ہی نہیں دنیا بھر میں ایک منفرد و عظیم فلسفی ہے جس نے جمہوریت کے نقائص بیان کرنے کے ساتھ ساتھ نوع انسانی کا مستقبل روحانی جمہوریت، جمہوری خلافت یا نظریاتی اسلامی خلافت و جمہوریت سے قائم کیا۔ اقبال نے صدیوں سے مسلمانوں کی روح کو کچلتی ہوئی آمریت اور ملوکیت کو اسلام کے منافی قرار دیا جس نے سلطانی جمہور یعنی جمہور کی حکمران کی بات کی وہ نوع انسانی کے لیے امن، آزادی، حریت، عزت نفس اور اعلیٰ اخلاقی اقدار کا نقیب ہے۔ ایک انقلابی اور عملی اور اطلاقی فکر رکھنے والا فلسفی ہے جس کی نظیر نہیں ملتی جو غلام قوموں کے لیے آزادی کا نعرہ اور انسانوں کی بے مثل آزادی کا سب سے بڑا محرک تھا۔ وہ دنیا بھر کی مظلوم اور استبداد میں جکڑی ہوئی اقوام کے لیے نغمۂ آزادی ہے اور مظلوموں کی مدد کرنے کا داعی ہے۔ ان کو استعمار سے لڑنے کا حوصلہ عطا کرتا ہے۔ مغربی استعماریت اور نو آبادیاتی نظام سے سب سے پہلے آزاد ہونے والا برصغیر بالخصوص پاکستان اقبال کے فکر کا ہی شہکار ہے۔ ہمارے بعد ہی چین، افریقہ، اور تیسری دنیا کے ممالک کو آزادی نصیب ہوئی۔ اقبال نو آبادیاتی پر پہلا پتھر تھا جس نے اسے پاش پاش کیا۔ اصل بات یہ ہے کہ اقبال کا فکر و فلسفہ ابھی نکھر کر سامنے نہیں آیا اور نہ ہی اقبال کے فلسفیانہ افکار کی کسی نے نظام بندی کی ہے۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے صرف اقبال کے فلسفہ کی نظام بندی پر پھسپھسا سا مقالہ تحریر کیا۔ اقبال کا فلسفہ اور کلام ابھی دریافت، تدوین و ترتیب اور تشریح کے مرحلے میں ہے اور وہ بھی ناقص ہاتھوں میں ہے۔ اقبال کے نظریہ ریاست کو پاکستان کی صورت میں تجرید سے عمل میں لانے کے لیے قائداعظم جیسی شخصیت ہی کامیاب بنا سکتی تھی۔ اتنی ہی بڑی شخصیت اقبال کے فلسفے کی نظام بندی کے لیے درکار ہے تبھی ہم اس عظیم فلسفی کی فکر سے آگاہی حاصل کر سکیں گے۔ جگن ناتھ آزاد کی اقبال اور مغربی مفکرین اور ڈاکٹر نذیر قیصر کی کتاب اپنے موضوع پر بچوں کی کتابیں ہیں جو ان کے فلسفے کا مغربی فلاسفہ سے تقابل کرنے کے قابل نہیں۔ نہ وہ اقبال کے کسی فکری نظام کی تشکیل کرتی ہیں اور نہ موازنہ۔ ان کے کام صرف کلام اقبال اور نثر اقبال سے ان فلاسفہ کے متعلق اشعار اور اقتباسات پیش کرنے تک محدود ہیں ان میں سے کسی نے کانٹ پر اقبال کے اعتراضات اور اشپنگلر یا دوسرے فلاسفہ کے ساتھ گہرائی میں مطالعہ نہیں کیا ہے۔ بی۔ اے۔ ڈار، ڈاکٹر این میری شمل، ایس ایم رشید اور بعض دوسرے لکھنے والوں نے اقبال کو کبھی نیٹشے کا، کبھی گوئٹے کا، کبھی دانتے کا اور کبھی ہیگل و مارکس اور ولیم جیمز کا پیرو کار بنا دیا حالانکہ اقبال نے ان میں سے کسی کو بھی پورے طور پر قبول نہیں کیا ان پر نقد و نظر کے بعد ان کے افکار کا تجزیہ کر کے ان کے بعض پہلوؤں پر تخلیقی انداز میں صاد کیا جو ان کے نظریات کو

تقویت دیتے تھے اور بعض پر نقد کی۔ اقبال نے برگساں، نیٹشے، اشپنگلر، ڈارون، کانٹ اور ہیگل کے ساتھ ساتھ مارکس پر بھی سخت تنقید کی، ہیگل کے صدف کو گہر سے خالی قرار دیا۔ افلاطون کو گوسفند قدیم قرار دیا ارسطو کے سکونی نظریات کو رد کیا کانٹ کے اخلاقی جواز اور شے نفسہ کو نہ جانے کے دعویٰ اور مذہب کو محض اخلاقی ضرورت کہنے کو مسترد کیا، مذہب، دینی تجربے کی اثابت کو قبول کیا۔ اشپنگلر کے اسلامی تہذیب پر اعتراضات کا ابطال کرتے ہوئے کہا کہ تہذیبیں دوبارہ بھی جنم لے سکتیں ہیں۔ بعض جدید طبیعین اور نفسیات دانوں کے تصورات کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ ظاہر ہے اس مختصر مضمون میں ان کے اور اقبال کے نظریات کا تقابل ممکن نہیں لیکن ایک بات ضرور کہی جا سکتی ہے کہ اقبال نے مشرق و مغرب کے تمام فلسفوں کا مطالعہ کیا، ان سے استفادہ کیا مگر وہ مجموعی طور پر سب کے نقاد تھے اور کسی کے بھی کسی تصور میں مقلد نہ تھے انہوں نے مشرق و مغرب کے فلسفے کے مطالعے سے اپنا ایک فلسفہ حیات اور نظریہ کائنات تشکیل دیا۔ اگر کسی چیز کو اقبال کے افکار کا ماخذ اور مصدر کہا جا سکتا ہے تو وہ صرف اور صرف قرآن ہے۔ انہوں نے بعض لغزشوں کے باوجود قرآن کے نظام فلسفہ کی کوشش کی۔ کسی حد تک وہ ناکام اور کسی حد تک کامیاب رہے تاہم ہمیں ایک بہت بڑی ضرورت اور ایک ناگزیر کمی کا احساس و ابلاغ عطا فرما گئے۔ یہی ان کی بہت بڑی کامیابی ہے کہ جدید دور میں انہوں نے مسلم نشاۃ ثانیہ کی اساسیات کی تدوین کا شعور پیدا کیا۔

شخصیات

اقبالؒ
پر
مرتضٰی مطہری کے اعتراضات کا مطالعہ

سکندر عباس زیدی

شہید مرتضیٰ مطہری ۲ فروری ۱۹۱۹ء میں مشہد مقدس سے ۷۵ کلومیٹر دور ایک گاؤں فریمان میں پیدا ہوئے ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ محمد حسین مطہری سے حاصل کی ۔۱۳ سال کی عمر میں حصول علم کے لیے مشہد آئے ، ۱۹۳۷ء میں قم سے تدریس کا سلسلہ جاری رکھا ۔ آیت اللہ میرزا مہدی شہید ، میرزا علی آقای شیرازی اصفہانی ۔ آیت اللہ بروجردی اور محمد حسین طباطبائی آپ کے اساتذہ میں شمار ہوتے ہیں ۔ ۱۹۴۸ء میں استعمار کے خلاف انجمن حسینہ ارشاد کی بنیاد رکھی اس طرح ۱۹۴۱ء سے ۱۹۷۱ء تک انجمن اطبائے اسلامی میں توحید ، عدل ، نبوت ، امامت ، قیامت پر لیکچر کا سلسلہ جاری رکھا اس کے علاوہ خواتین کے حقوق ، اقتصاد اسلامی اور اسلام کے فلسفی اور نظریاتی مسائل پر لیکچر کا سلسلہ شروع کیا ۔ فلسطینی مہاجرین کے لیے امداد جمع کرنے پر گرفتار کیا گیا ۔ آپ نے اسلامی انقلاب کی کامیابی کے لیے اس دور میں بھرپور جدوجہد کی جب شاہ ایران نے ملک ایران کا آئینی اور قانونی ڈھانچہ امریکہ اور برطانیہ کے اشارے پر مکمل سیکولر بنا دیا تھا ۔ عدالتوں میں قرآن پاک کی گواہی بے معنی ہو گئی تھی ۔ دین اور سیاست میں دوری پیدا کر کے علما اسلام اور اسلام پسند مفکرین اور سیاستدانوں کی برسر عام توہین کر کے جیل بھجوایا جاتا شاہ ایران اور اس کا شاہی خاندان ایران کو اپنی ذاتی جاگیر سمجھ کر ملک کے تمام وسائل پر قابض تھا ۔ ملک کی اقتصادیات پر امریکی لابی اور شاہی خاندان کا مکمل قبضہ تھا ۔ قومی تعلیمی ادارے جو کسی قوم یا نسل کی نظریاتی تربیت کا مرکز ہوتے ہیں کو رقص وشراب کے اڈے کے طور پر متعارف کروایا ان حالات میں شہید مطہری نے کمر ہمت باندھ کر ان تمام برائیوں کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنی تمام صلاحیتوں کو بروئے کار لائے ۔ شاہ ایران کی حکومت نے آپ کی زبان بندی کر کے عوام سے دور کرنے کی کوشش کی کیونکہ شاہ کسی بھی صورت میں اسلامی انقلابی تحریک روکنا چاہتا تھا اور اس کے مقابلے میں چھوٹے چھوٹے اشترا کی گروہ بنا کر انہیں فعال بھی کیا گیا لیکن استاد مطہری نے اپنی تقریر وتحریر کا سلسلہ جاری رکھا ۔ استاد مطہری کا براہِ راست دین قرآن حدیث فلسفہ ، کلام ، تاریخ اور عرفان سے رابطہ تھا ۔ انہوں نے حقیقی اسلامی متون پر تحقیق کی استاد مطہری مشرق ومغرب کے مختلف مکاتب فکر کے فلسفی اور نظریاتی متون سے نہ صرف پوری طرح آگاہ تھے بلکہ اپنی علمی بحثوں میں ان کے نظریات کو پیش کرنے کے بعد اُن پر تنقید بھی کرتے تھے ۔ اسلامی انقلاب کی کامیابی کے موقع پر

استاد مطہری کو امام خمینی کی طرف سے انقلابی کونسل کا رکن نامزد کیا گیا تھا لیکن ۲مئی ۱۹۷۹ء کو انقلاب کی کامیابی کے ٹھیک ۱۰ روز بعد فخر آباد میں آپ کو شہید کر دیا گیا۔ ایران کے مذہبی اور علمی مرکز قم میں واقعہ بی بی معصومہ قم کے حرم میں مدفون ہیں۔

شہید مرتضیٰ مطہری جو اقبال شناس کی حیثیت سے پہچانے جاتے ہیں۔ علامہ اقبال کے فکر و نظریات کا گہرا مطالعہ رکھتے تھے جن کا تذکرہ انہوں نے اپنی کتب میں اقبال کو بھر پور خراج عقیدت پیش کر کے کیا ہے۔ مطہری شہید نے اپنی کتب میں تقریباً ۷۰ مختلف مقامات پر علامہ اقبال کی شخصیت و فن اور کلام کے حوالے سے اظہار خیال کیا ہے اور علامہ اقبال کے انقلابی فکر کا بھر پور اعتراف کیا ہے۔

اقبال اور شہید مرتضیٰ مطہری دونوں نے تقریباً ایک سے موضوعات پر اظہار خیال کیا خاص طور پر دونوں عظیم شخصیات نے استعمار کی سازشوں اور مسلمانوں میں پائی جانے والی بداعمالیوں کی نشاندہی کر کے قوم میں اسلامی شعور کی بیداری کی بھر پور کامیاب کوشش کی ہے۔ مرتضیٰ مطہری نے اقبال کی پیروی کرتے ہوئے اُن کے انقلاب انگیز فکر کو کامیابی سے آگے بڑھایا ان کے مطابق اقبال ان روشن اور تابناک چہروں میں سے ہیں جنہوں نے اسلامی معاشرے کو اسلام کی نئی تعبیر دی

استاد شہید مرتضیٰ مطہری نے اقبال کو ''رہبر اصلاح'' کے لقب سے یاد کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اقبال کے اصلاحی نظریات اس کے ملک کی سرحدوں کو پار کر گئے اقبال مغربی تہذیب کا وسیع مطالعہ رکھنے کے باوجود مغرب کو ایک جامع انسانی نظریے سے محروم سمجھتے تھے مطہری اقبال کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ اقبال لاہوری کی آہ و فغاں ہے جو مسلمانوں کے خوابیدہ دلوں اور پریشان ذہنوں کو تسلیم سحر کی طرح بیدار کر رہی ہے اور انہیں خلق خدا کی بے لوث خدمت اور انسانی آزادی کی بشارت کا احساس دلا رہی ہے۔ مطہری کا خیال ہے کہ اقبال جہاں مذہبی افکار نو کی تشکیل چاہتے تھے وہاں انہیں عمل کے احیا کے بغیر بے کار سمجھتے تھے۔ اقبال صرف ایک مفکر نہیں تھے بلکہ صاحب عمل بھی تھے وہ استعمار کے خلاف تھے اس کا ثبوت ان کے عمل سے ملتا ہے۔ وہ مرد میدان اور نظریہ پاکستان کے محرک تھے۔ ان کے نزدیک اقبال ایک زبردست شاعر تھے انہوں نے نے اپنی صلاحیتیں مقصد اسلام کو واضح کرنے کے لیے وقف کر دیں یہ اقبال لاہوری کی آہ و فغاں ہے جو مسلمانوں کے خوابیدہ دلوں اور پریشان ذہنوں کو نسیم سحر کی طرح بیدار کر رہی ہے اور انہیں خلق خدا کی بے لوث خدمت اور انسانی آزادی کی بشارت کا احساس دلا رہی ہے اسی وجہ سے اسلامی معاشرہ اقبال کا بہت احسان مند ہے مطہری فرماتے ہیں کہ اقبال کو مغرب کے تہذیب و تمدن سے پوری طرح آگاہی رکھتے تھے مگر اس کے باوجود وہ اس کے زبردست نقاد رہے انہیں مغربی فلسفہ حیات اور اجتماعی زندگی سے گہری واقفیت رہی۔ لیکن وہ مغربی مدنیت کو مرتبۂ انسانیت سے کم تر تصور کرتے رہے وہ ذہنی طور پر مسلمانوں کے سیاسی اقتصادی اور اجتماعی مسائل کے حل کے لیے سرگرداں رہے ان مسائل کے حل کے لیے انہوں نے اجتہاد اور اجماع کی ضرورت پر خصوصی توجہ دی۔ ان کے نزدیک اسلامی ثقافت ہی حقیقت میں

انسانی ثقافت ہے۔ وہ جہاں مغربی علوم وفنون کے حصول کے داعی اور اس کام کے قدر دان تھے وہاں وہ تقلید مغرب اور جہاں غرب میں بے جا آزاد خیالی اور فتنہ انگیزی کے زبردست نقاد رہے۔ انہوں نے دوسرے علوم وتمدن کا مطالعہ اسلامی مقاصد کے حصول کے لیے کیا وہ ان شعرا میں شامل ہیں جن کی معاصر عرب عالم اور مفکر عبدالرحمٰن الکواکبی نے بھی تعریف کی ہے اور فرمایا اقبال کی انقلابی شاعری نے انہیں حضرت حسّان بن ثابت انصاریؓ اور ابومستہل کمیت بن زید اسلامی کی صف میں لا کھڑا کیا۔

شہید مرتضیٰ مطہری اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ اقبال کی شاعری کا کمال یہ ہے کہ ان کے اردو اشعار بھی عربی یا فارسی میں ترجمہ ہونے پر اپنی اثر انگیزی اور حماسہ آفرینی قائم رکھتے ہیں درحقیقت شاعری کی قوت اقبال کے ہاں ایک وسیلہ وآلہ رہی لیکن ان کا اصل مقصد یہ نہ تھا۔ اقبال کی نظم ونثر امتِ اسلامیہ کے شاندار ماضی کو خاطر نشین کرتی ہے حال کے تقاضے سمجھاتی ہے اور بہتر مستقبل کی راہیں دکھاتی ہے۔ ان کی کوشش رہی کہ اسلامی تاریخ میں چھپی ہوئی شخصیات کے کردار کو منظر عام پر لا کر امت اسلامیہ کو باخبر کریں۔ اسی وجہ سے اسلامی معاشرہ اقبال کا بڑا احسان مند ہے۔ مطہری کے نزدیک اقبال صرف مفکر ہی نہیں بلکہ صاحب عمل بھی تھے۔

ایران میں میٹرک کی سطح تک جو مضمون اقبال کی شخصیت اور فن کے بارے میں پڑھایا جا رہا ہے وہ بھی شہید مرتضیٰ کا تحریر کردہ ہے وہ علامہ اقبال کے انقلابی افکار کا بھرپور اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

علامہ بلند پایہ شاعر تھے انہوں نے اپنے فن کو اسلامی مقاصد میں صرف کیا اُن کے اشعار کی انقلاب آفرینی اب تک باقی ہے۔ اقبال اس حقیقت کے معترف ہیں کہ اسلامی سماج مغربی ثقافت اور تمدن کی بنا پر متزلزل ہو کر رہ گیا ہے اولین کام یہ ہے کہ سماج خود اپنی خودی پر ایمان لائے اور یہ خودی عبارت ہے اسلامی تعلیم اور تمدن سے اسی کو فلسفۂ خودی کہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اقبال نے اپنے اشعار مضامین اور تقاریر میں ہمیشہ مسلمانوں کی عظمت رفتہ اور آبا کی بے پناہ استعداد وصلاحیت کو بھرپور انداز میں پیش کیا اپنے بزرگ مسلمانوں کے کارناموں کو یاد دلا کر مسلمانوں میں دوبارہ خود اعتمادی اور حرارت پیدا کرنے کی کوشش کی یہ ساری کوشش اسلامی سماج پر اقبال کا بڑا احسان ہے۔ بقول اقبال

مسلماں آن فقری کج کلاہی
رمید از سینۂ او سوز آہی
دلش نالہ چرا نالہ نداند
نگاہی یا رسول اللہ نگاہی

اسلامی تعلیمات کی تشریح میں چند ایک امور میں مرتضیٰ مطہری علامہ اقبال سے اختلاف کا اظہار بھی کرتے ہیں اس اختلاف رائے کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ شہید مرتضیٰ مطہری اس دور کے سیاسی اور ثقافتی حالات کو نہیں سمجھ سکتے جس کا ادراک خود اقبال رکھتے تھے اور جن زبوں حال معاشرے میں اقبال نے اپنے فکر کو پروان چڑھایا اور مسلمانوں کو خواب غفلت سے بیدار کیا۔ اختلاف رائے کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ شہید مرتضیٰ نے اقبال اردو اور انگریزی تحریروں کا شاید دقیق مطالعہ نہ کیا ہو جس

میں ان کے فارسی کلام کی وضاحت بھی ہوتی ہے یہ بھی حقیقت ہے کہ اقبال کی فکر میں ایک ارتقائی رجحان پایا جاتا ہے جس سے بعض قارئین کو ان کے بعض افکار میں شبہات نظر آتے ہیں بہر حال اعتراض کرنا نقاد کا حق ہے۔ علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ کا علم عوام کے شعور کی بیداری اور دو قومی نظریہ کے عظیم مقاصد کی تکمیل کے لیے تھا نہ کہ فلسفہ اور شاعری کی اصطلاحات کی وضاحت کرنا مقصود تھا۔

استاد شہید مرتضیٰ مطہری نے اقبال کی جہاں بہت سی خوبیوں اور انقلابی افکار کی نشاندھی فرمائی وہاں چند ایک مقامات پر اختلاف رائے کا اظہار بھی کیا۔ مثلاً وہ فرماتے ہیں کہ مغربی دنیا میں تو واقعاً وہ ایک فلسفی ہیں لیکن اسلامی فلسفہ کے بارے میں گہری معلومات نہیں رکھتے خاص طور پر اثبات واجب اور علم قبل الایجاد جو کہ اسلامی فلسفہ کے اہم مسائل کے سلسلے ہیں ختم نبوت کے بارے میں جو فلسفہ پیش کیا وہ ختم نبوت کی بجائے ختم دین پر انتہا پذیر ہوتا ہے۔ جو خود اقبال کے مقصد اور مدعا کے خلاف ہے۔ وہ لکھتے کہ اگر چہ اقبال کی روش عارفانہ ہے لیکن عرفانی علوم و معارف کے دقیق مسائل پر گہری نظر نہیں رکھتے اس طرح اسلامی دنیا کی بعض شخصیات اور اسلامی ممالک میں استعماری چالوں کو سمجھنے میں غلطی ہوئی بعض ڈکٹیٹروں کے اقدامات کی اصلاحی اور اسلامی تصور کرنے ان کی مدح وثنا کی جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہے استاد شہید مرتضیٰ مطہری بنیادی طور پر الٰہیات و فلسفہ کے استاد تھے انہوں ے اسلامی افکار کے بارے میں پیدا کیے جانے والے شکوک وشبہات کو ختم کیا ورمنطقی انداز سے اسلام کا علمی دفاع کیا کیونکہ استاد شہید جدلیات کے فلسفے، مادیت پرستی اور حقیقت پسندی پر مبنی افکار و نظریات کے بارے میں مکمل آگہی کے ساتھ اس مسئلے میں تفصیلی تحقیق بھی کر چکے تھے۔ تہران یونیورسٹی میں الٰہیات و معارف اسلامی کے استاد کی حیثیت سے کافی عرصہ تک تدرس کا سلسلہ بھی جاری رکھا۔

مطہری شہید کا یہ اختلاف کہ اقبال کا فلسفہ ختم نبوت ختم دین پر منتج ہوتا ہے یہ اعتراض انہوں نے اقبال کی کتاب ''احیاءِ فکر دینی در اسلام'' کے ص ۱۴۵ کے حوالے سے کیا ہے جس میں اقبال کا خیال ہے کہ رسول اکرمؐ قدیم اور جدید دنیا کے درمیان کھڑے ہیں جہاں تک آنحضرت کا رابطہ الہامی سر چشمے سے ہے تو اس لحاظ سے آپ کا تعلق قدیم دنیا سے ہے اور جہاں تک آپ کی روح ہدایت کا تعلق ہے تو اس لحاظ سے آپ جدید دنیا سے متعلق ہیں زندگی نے آپ کے اندر معرفت کے نئے سرچشمے آشکار کیے جو آج کی جدید زندگی سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اسلام اور عقل کا ظہور ایک استقرائی دلیل ہے ظہور اسلام کے ساتھ خود رسالت کے ختم ہو جانے کی ضرورت آشکار ہو جانے کے نتیجے میں رسالت بھی اپنے حد کمال کو پہنچ جاتی ہے اور یہ چیز خود اس امر کا بین ثبوت ہے کہ زندگی ہمیشہ مرحلہ طفلی اور خارج سے رہبری کی سطح پر نہیں رہ سکتی۔

استاد شہید کے مطابق اگر اس فلسفے کو درست مان لیا جائے تو نہ صرف یہ کہ مزید کسی وحی اور نبی کی ضرورت نہیں رہتی بلکہ وحی کی رہنمائی کی بھی قطعاً ضرورت نہیں رہتی کیونکہ تجرباتی عقل کی ہدایت وحی

کی ہدایت کی جگہ لے چکی ہے ۔مطہری کے مطابق اگر یہ فلسفہ صحیح ہوتو پھر یہ فلسفہ دین کے خاتمے کا فلسفہ ہے نہ ختم نبوت کا۔

حقیقت میں اقبال کا عقیدہ تھا کہ حضورؐ زندہ ہیں اور اس زمانے کے بزرگ بھی صحابہ کی طرح فیض اٹھاتے ہیں دین کی حقیقت اور رسولؐ اکرم کے خلقِ عظیم کا ایک گہرا نقش اقبال کے قلب ونظر پر نقش ہو چکا تھا علامہ اقبال کے مطابق جو شخص حضورؐ کے عشق میں ڈوب جائے اور حضورؐ کی اطاعت کو اپنا شعار بنا لے اسے وہ بے پناہ قوتیں حاصل ہو جائیں گی کہ وہ بحر و بر پر اپنا تسلط جما لے گا۔لہٰذا یہ اقبال کا عشق رسولؐ تھا جس سے سرشار ہو کر اقبال نے اس طرح کی توضیح فرمائی ۔ختم نبوت کے حوالے سے اقبال ختم دین کے قائل نہیں بلکہ تکمیل دین کے قائل ہیں اقبال کی نظر میں دین اسلام ہر دور میں زندگی کے تقاضوں کو پورا کرنے کی عملی صلاحیت رکھتا ہے ۔ اسلام کے بنیادی شعار اور نبیؐ کا اتباع تمام مسلمانوں پر واجب ہے ان بنیادی احکامات میں تبدیلی کفر ہے۔

یوں اقبال کے اس نقطۂ نظر کو شہید مطہری نے اقبال کے ان افکار کی روشنی میں نہیں دیکھا جس سے شکوک پیدا ہوئے حالانکہ شہید مطہری خود اس بات کا اقرار کر رہے ہیں کہ اس طرح کی بات اقبال کے مقصد کے خلاف ہے کیونکہ وہ ختم نبوت ثابت کرنا چاہتے ہیں نہ کہ ختم دین ۔علامہ اقبال خود فرماتے ہیں کہ زندگی ثابت اصولوں اور بدلتے رہنے والے فرد کی محتاج ہے یہ اسلام میں حرکت کا اصول ہے جسے اصول اجتہاد کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے اور اسلام میں اجتہاد کا کام اصول پر فروع کا منطبق کرنا ہے ۔ان حقائق کی روشنی میں اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ وحی کی راہنمائی کی ضرورت ہمیشہ باقی ہے اور تجرباتی عقل کی راہنمائی وحی کی راہنمائی کا بدل نہیں ہوسکتی مرتضیٰ مطہری خود اعتراف کرتے ہیں کہ اقبال ہدایت و رہنمائی کی دائمی احتیاج کی بقا کے سوفی صد حامی ہیں ۔اس طرح ختم نبوت اس کے برعکس توجیہہ نہ تو اقبال کے لیے قابل قبول ہے اور نہ ہی ان کے لیے جنھوں نے اقبال کی تحریر سے اس قسم کے نتائج اخذ کیے ہیں۔

مرتضیٰ مطہری کا یہ اختلاف کہ اقبال نے اپنے دور میں چند استعماری تحریکوں اور شخصیات کو سمجھنے میں غلطی کی اور انہیں اصلاحی تحریک قرار دیا اور اپنے اشعار میں بعض ڈکٹیٹروں کی بھی مدح وثنا کرتے ہیں۔

درحقیقت اقبال کے فکر میں پائے جانے والے ارتقائی رجحان سے اس قسم کے شکوک وشبہات نے جنم لیا۔اقبال کا دور دراصل عالم اسلام کے زوال اور انحطاط کا دور تھا ان حالات میں اقبال جہاں کہیں بھی آزادی و حریت کا پیغام سنتے اس تحریک کو برصغیر کے مایوس مسلمانوں کے لیے روشنی کی کرن تصور کرتے ہیں ۔احیائے دین کی تحریک میں اقبال شروع ہی سے معتدل اور متوازن رویہ رکھتے تھے جوں جوں ان تحریکیوں کے محرکین اہداف اسلامی سے کنارہ کشی اختیار کرتے اقبال بھی ان تحریکیوں سے لاتعلقی اور ناپسندیدگی کا اظہار فرماتے جس کا ثبوت ان کے آخری کلام کے مطالعہ سے ملتا ہے ۔مطہری

خود اعتراف کرتے ہیں کہ اقبال کا منتہائے نظر شاعری نہیں تھا شاعری کو صرف مسلم معاشرے کو بیدار کرنے کے لیے استعمال کیا۔ اقبال نے اپنی نظم و نثر میں ہمیشہ یہ کوشش کی کہ مسلمانوں کو ان کی عظمت رفتہ کی یاد دلائی جائے تا کہ یہ امت اپنی عظمت اور بزرگی کا مقام دوبارہ حاصل کر سکے۔ علامہ اقبال نے جب یہ دیکھا کہ اتاترک اور اس کا پیرو مسلمان ڈکٹیٹر رضا شاہ پہلوی دونوں اسلام کو سیاسی ادارے سے خارج کر رہے ہیں اور استعمار کے ہاتھ کھلونا بن کر رہ گئے ہیں تو اقبال ان دونوں کو مسترد کرتے ہیں۔

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

خود اقبال نے ابتدائی کلام میں کہیں ان تحریکوں کے محرکین کی تعریف کی ہے تو اپنے آخری کلام میں جسے مثنوی پس چہ باید کرد اقوام مشرق میں وضاحت کی ہے کہ ان لوگوں سے توقعات وابستہ تھیں لیکن یہ بھی استعمار کہ آلہ کار ثابت ہوئے جس سیاسی اور ثقافتی بے بسی کے دور میں برصغیر کے مسلمان عصر اقبال میں گذر رہے تھے اس کا ادراک کوئی دوسرا نہیں کر سکتا۔

بہر حال بنیادی اسلامی تعلیمات میں ان دو بڑی شخصیات کے درمیان اشتراک فکری پایا جاتا ہے انہوں نے اسلامی تعلیمات کی توضیح اپنے اپنے انداز میں کی ہے۔ یہ علمی تحقیقی اور تنقیدی رویے ہی ہیں جو مسائل کے حل تلاش کرنے میں ممد و معاون ہوتے ہیں۔ ایران کے اسلامی جمہوری انقلاب کے پس پردہ جو فکری روح کارفرما تھی اس میں اقبال کی بصیرت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا علامہ اقبال عصر حاضر میں برصغیر اور فارسی زبان والے مسلمان ممالک کے لیے دراصل اسلام و ایمان آزادی و حریت اور خود شناسی و خود سازی کی ایک موثر آواز ہیں۔

اقبال سے متعلق شہید مرتضیٰ مطہری کے بیانات پر مبنی فہرست

موضوعات	حواشی
۱۔ گفتار اقبال لاہوری پیرامون فلسفہ ختم نبوت و بی نیازی بشر	آشنایی با قرآن: ج ۱،۲، صدرا، ۱۳۷۰ھ، ص ش: ۲۲۳، ت، ص: ۴
۲۔ کلامی از حکیم اقبال لاہوری پیرامون حسن معنوی و یالیش انسان	آشنایی با قرآن: ج ۱،۲، صدرا، ۱۳۲۹ھ، ص ش: ۳۸، ت ص: ۱
۳۔ کلامی از اقبال لاہوری درباره شخصیت پیامبر اسلام (ص)	آشنایی با قرآن: ج ۱،۲، صدرا، ۱۳۲۹ھ ص ش: ۶۱ ت ص: ۱
۴۔ ویژگیهای اقبال لاہوری و بررسی اشتباہات وی در زمینہ معارف	استاد مطہری و روشنفکران، ج ۱،۲، صدرا، ۱۳۲۹ھ ص ش: ۱۰۰ ت ص: ۲
۵۔ اہمیت محورهای ثبات در نهضتها و حرکتهای اجتماعی و وجود این محورہا در اسلام و نظر اقبال لاہوری در این باره	استاد مطہری و روشنفکران، ج ۱،۲، صدرا ۱۳۲۹ھ ص ش: ۸۹ ت ص: ۲
۶۔ نظر اقبال در کتاب احیای فکر دینی در زمینہ مانعیت غرب از پیشرفت اخلاق بشریت	استاد مطہری و روشنفکران، ج: ۱،۲، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش: ۹۷ ت ص: ۱
۷۔ نقش اقبال در تاسیس کشور اسلامی پاکستان	استاد مطہری و روشنفکران، ج: ۱،۲، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش: ۹۹ ت ص: ۱
۸۔ مختصری از حالات اقبال لاہوری	اسلام و مقتضیات زمان، ج: ۱، صدرا، ۱۳۶۸ھ ص ش، ۲۳۱، ت ص: ۱
۹۔ جملہ ای از اقبال لاہوری پیرامون اجتهاد	اسلام و مقتضیات زمان، ج: ۱، صدرا، ۱۳۶۸ھ ص ش، ۲۳۲، ت ص: ۱
۱۰۔ دیدگاه اقبال لاہوری در کتاب احیای فکر دینی در اسلام پیرامون اجتهاد	اسلام و مقتضیات زمان، ج: ۱، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش، ۱۴، ت ص: ۱
۱۱۔ دیدگاه اقبال لاہوری پیرامون قوانین اسلام و مقتضیات زماں	اسلام و مقتضیات زمان، ج: ۱، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش، ۱۴، ت ص: ۱
۱۲۔ گفتاری از اقبال لاہوری پیرامون ضرورت وجود اصول و قوانین ثابت و متغیر برای جامعه و ویژگی آن	اسلام و مقتضیات زمان، ج: ۱، صدرا، ۱۳۸۰ھ ص ش، ۱۴، ت ص: ۱
۱۳۔ دیدگاه گوبینو پیرامون نظر صاحب کتاب روضات الجنات و دکتر در کتاب توسعہ حکمت در اسلام در مورد خط مشی ملا صدرا	اصول فلسفہ و روش رئالیسم، ج: ۱، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش، ۱۳، ت ص: ۱
۱۴۔ تبیین عدم آشنایی اقبال لاہوری با فلسفہ اسلامی در کتاب سیر ایران و کتاب احیای فکر دینی در اسلام	اصول فلسفہ و روش رئالیسم، ج: ۵، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش، ۳۷، ت ص: ۱
۱۵۔ دیدگاه اقبال لاہوری پیرامون زیالیش	انسان در قرآن، صدرا ۱۳۶۹ھ ص ش: ۲۳، ت ص: ۱
۱۶۔ فرق میان خودآگاہی پیامبرانہ و خودآگاہی عارفان در کلام اقبال	انسان در قرآن، صدرا ۱۳۶۹ھ ص ش: ۷۹، ت ص: ۱
۱۷۔ بررسی زیان انسان بہ علم و ایمان از دیدگاه علامہ اقبال لاہوری در کتاب احیای فکر دین در اسلام	انسان و ایمان، صدرا ۱۳۶۹ھ، ص ش: ۲۴، ت ص: ۱

۱۸۔ شعری از اقبال لاہوری در بارہ دیدگاہ قرآن از انقلاب — پیرامون انقلاب اسلامی، صدرا ۱۳۶۸ھ، ص ش ۱۰۷، ت ص: ۱

۱۹۔ نیاز ہای بشریت در زندگی انسانی از دیدگاہ اقبال لاہوری — پیرامون انقلاب اسلامی، صدرا ۱۳۶۸ھ، ص ش: ۹۸، ت ص: ۱

۲۰۔ شعری از اقبال لاہوری در وصف امام علی — جاذبہ و واقعہ علی، صدرا، ۱۳۶۸ھ، ص ش: ۴۰، ت ص: ۱

۲۱۔ دیدگاہ اقبال لاہوری در رابطہ با فرہنگ شوم و تمدن اروپایی وفرہنگ اسلامی و تفادت آن دو بیک دیگر — حق و باطل ضمیمہ احیای تفکر اسلامی، صدرا ۱۳۶۲ھ ص ش: ۶۸، ت ص: ۸

۲۲۔ آشنایی با شخصیت علمی و تفکر اقبال لاہوری — حق و باطل ضمیمہ احیای تفکر اسلامی، صدرا ۱۳۶۹ھ ص ش: ۶۹، ت ص: ۸

۲۳۔ دیدگاہ اقبال لاہوری پیرامون پوچ بودن ادعای آزادی وحقوق بشر در اروپا — حق و باطل ضمیمہ احیای تفکر اسلامی، صدرا ۱۳۶۹ھ ص ش: ۲۷، ت ص: ۲

۲۴۔ لزوم تعریف جہان بر اساس معنویات و جود آزادی فردی وتبیین اصولی جہانی برای تکامل بشر از دیدگاہ اقبال — حق و باطل ضمیمہ احیای تفکر اسلامی، صدرا ۱۳۶۹ھ ص ش: ۵۷، ت ص: ۱

۲۵۔ دیدگاہ اقبال لاہوری پیرامون غرب زدگی و عدم ہمت مسلمانان بہ اسلام و ضرورت احیای جامعہ اسلامی — حق و باطل ضمیمہ احیای تفکر اسلامی، صدرا ۱۳۶۲ھ ص ش: ۶۷، ت ص: ۱۶

۲۶۔ نقش اتحاد وہمبستگی در حیات جامعہ اسلامی از دیدگاہ اقبال لاہوری وذکر تمثیلہایی در این زمینہ — حق و باطل ضمیمہ احیای تفکر اسلامی، صدرا ۱۳۶۲ھ ص ش: ۸۲، ت ص: ۱۰

۲۷۔ علائم حیات و عدم حیات جامعہ از دیدگاہ اقبال — حق و باطل ضمیمہ احیای تفکر اسلامی، صدرا ۱۳۶۲ھ ص ش: ۸۲، ت ص: ۱۰

۲۸۔ جدایی اندلیس از پیکرہ جہان اسلامی بعنوان نشان عدم حیات جامعہ اسلامی از دیدگاہ اقبال — حق و باطل ضمیمہ احیای تفکر اسلامی، صدرا ۱۳۶۹ھ ص ش: ۸۴، ت ص: ۱

۲۹۔ اہمیت مسأ لہ احساس شخصیت در انسان و دیدگاہ اقبال لاہوری در بارہ آن — حماسہ حسینی، ج: ۱، ۱۳۶۸ھ، ص ش: ۱۶۴، ت ص: ۳

۳۰۔ گفتاری از اقبال لاہوری در بارہ نحوہ قرات قرآن و توحید پدرش در این مورد — حماسہ حسینی، ج: ۱، ۱۳۶۸ھ، ص ش: ۲۲۳، ت ص: ۱

۳۱۔ شیوہ اقبال لاہوری در تبلیغات با استفادہ از شعر و سرود — حماسہ حسینی، ج: ۱، ۱۳۶۸ھ ص ش: ۲۲۸، ت ص: ۱

۳۲۔ تحلیل شعری از اقبال لاہوری پیرامون ناشناختہ ماندن بعضی از شعر در زمان حیاتشان — حماسہ حسینی، ج: ۲، ۱۳۶۹ھ ص ش: ۲۳۴، ت ص: ۱

۳۳۔ عوامل تقویت و تضعیف شخصیت انسانی و سعادت انسانی از دیدگاہ اقبال لاہوری بہ نقل از کتاب اقبال شناسی — حماسہ حسینی، ج: ۳، ۱۳۶۵ھ، ص ش: ۳۲۷، ت ص: ۱

۳۴۔ جملہ ای از محمد اقبال در مور داجتہاد — خاتمیت، صدرا، ۱۳۷۰ھ، ص ش: ۱۰۷، ت ص: ۱

۳۵۔ فرق بین نبی و عارف از دیدگاہ اقبال لاہوری — ختم نبوت، صدرا، ۱۳۷۰ھ، ص ش: ۳۳، ت ص: ۱

۳۶۔ دیدگاہ اقبال لاہوری در زمینہ لذ رمختم نبوت بعد از رسالت بدلیل جانشینی علم وعقل بجای پیامبران تبلیغی در اسلام — ختم نبوت، صدرا، ۱۳۷۰ھ،ص ش: ۳۹، ت ص: ا

۳۷۔ شعری از اقبال لاہوری در بیداری وجدانہای متفرق مسلمانان — خدمات متقابل اسلام ایران، صدرا، ۱۳۶۲ھ،ص ش: ۴۲، ت ص: ا

۳۸۔ آشنایی با عبدالرحمٰن کواکبی، سید جمال الدین اسدآبادی محمد عبدہ نائینی واقبال وبشیرابراہیمی پایہ گذاران ملیت جدید توحیدی — خدمات متقابل اسلام وایران، صدرا، ۱۳۶۹ھ،ص ش: ۴۲، ت ص: ا

۳۹۔ شعری از اقبال لاہوری دربارہ وحدت مسلمانان — خدمات متقابل اسلام وایران، صدرا، ۱۳۶۹ھ،ص ش: ۵۱، ت ص: ا

۴۰۔ برداشتی غلط از شعر اقبال لاہوری درمورد صادق وکنی وجعفر بنگالی — سیری در سیرہ آئمہ اطہارؑ، صدرا، ۱۳۶۸ھ،ص ش: ۴۵، ت ص: ا

۴۱۔ دیدگاہ اقبال لاہوری پیرامون نیاز بشریت قرآن یتیم بہ معنویات ودین از کتاب احیای فکر دینی در اسلام — سیری در سیرہ نبوی، صدرا، ۱۳۶۸ھ،ص ش: ۱۸، ت ص: ا

۴۲۔ نقش عبادت در بازیابی خود از نظر اینشتن وویلیام جیمز واقبال لاہوری سیری در نہج البلاغہ، صدرا ۱۳۵۴ھ،ص ش: ۳۰۴، ت ص: ا

۴۳۔ نقش عبادت در بازیابی خود از نظر اقبال لاہوری — سیری در نہج البلاغہ، صدرا، ۱۳۵۴ھ،ص ش: ۳۰۵، ت ص: ا

۴۴۔ نقش اجتہاد در امکان نطباق اسلام با متقصیات زمان از اقبال لاہوری در این زمینہ — نظام حقوق زن در اسلام، صدرا ۱۳۶۹ھ،ص ش: ۱۶۸، ت ص: ا

۴۵۔ جایگاہ اجماع دراہل سنت ومیزان راہگشایی آن درمستحدثات از نظر امثال اقبال لاہوری — نقدی بر مارکسیزم، صدرا، ۱۳۶۹ھ،ص ش: ۱۶۸، ت ص: ا

۴۶۔ نظری بہ حرکت اصلاح گرایانہ اقبال لاہوری ونقش در تنویر افکار مردم — نھضتھای اسلامی درصد سالہ اخیر، صدرا: ۱۳۶۸،ص ش: ۴۸، ت ص: ۵

۴۷۔ نظر اقبال لاہوری درمورد فرہنگ غرب ومسلمانان — نھضتھای اسلامی درصد سالہ اخیر، صدرا: ۱۳۶۸،ص ش: ۴۸، ت ص: ا

۴۸۔ مزیتھای روحی وعرفانی اقبال لاہوری — نھضتھای اسلامی درصد سالہ اخیر، صدرا: ۱۳۶۸،ص ش: ۴۹، ت ص: ا

۴۹۔ گفتاری از اقبال لاہوری در کتاب احیای فکر دینی پیرامون فرہنگ وتمدن غرب اسلام — نھضتھای اسلامی درصد سالہ اخیر، صدرا: ۱۳۶۹،ص ش: ۴۹، ت ص: ا

۵۰۔ اجتہاد از نظر اقبال لاہوری — نھضتھای اسلامی درصد سالہ اخیر، صدرا: ۱۳۶۹،ص ش: ۴۹، ت ص: ا

۵۱۔ اعتماد بہ خود وخویشتن (فلسفہ خودی) مسلمانان وجوامع اسلامی در برخورد با فرہنگ بیگانہ غرب از نظر اقبال لاہوری — نھضتھای اسلامی درصد سالہ اخیر، صدرا: ۱۳۶۸،ص ش: ۵۰، ت ص: ا

۵۲۔ قدرت وذوق شعری اقبال لاہوری — نھضتھای اسلامی درصد سالہ اخیر، صدرا: ۱۳۶۹،ص ش: ۵۰، ت ص: ا

۵۳۔ میزان آشنایی اقبال لاہوری از فرہنگ اسلامی — نھضتھای اسلامی درصد سالہ اخیر، صدرا: ۱۳۶۸،ص ش: ۵۲، ت ص: ا

۵۴۔ گفتاری از اقبال لاہوری دربارہ ضرورت ہماہنگی مقولہ ہای ثبوت وتغییر در زندگی اجتماعی انسان از نظر اسلام — نھضتھای اسلامی درصد سالہ اخیر، صدرا: ۱۳۶۹،ص ش: ۷۷، ت ص: ا

۵۵۔ تأثیر فرہنگ ومعارف اسلامی درموفقیت نھضت سید جمال الدین — نھضتھای اسلامی درصد سالہ اخیر، صدرا: ۱۳۶۸،ص ش: ۸۳، ت ص: ا

اسدآبادی از نظر اقبال لاہوری در کتاب معمار تجدید بنای اسلامی

۵۶۔ تفادت پیامبران با عرفاء (مرد باطنی) از نظر اقبال لاہوری در کتاب احیای فکر دینی در اسلام — وحی نبوت، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش: ۱۵، ت ص: ۱

۵۷۔ نقد و بررسی دیدگاہ اقبال در زمینہ وحی، غریزہ و عقل — وحی نبوت، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش: ۴۴، ت ص: ۱۲

۵۸۔ نقد و بررسی نظرات اقبال لاہوری در بارہ فلسفہ ختم نبوت در کتاب احیای فکر دینی در اسلام — وحی نبوت، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش: ۴۴، ت ص: ۱۲

۵۹۔ مغایرت نظریہ اقبال در بارہ فلسفہ ختم نبوت با نظریہ اش در باب اجتہاد اسلامی و ضروریات اسلام — وحی نبوت، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش: ۴۸، ت ص: ۲

۶۰۔ الھامات معنوی از نظر اقبال لاہوری در کتاب طبیعت و تاریخ — وحی نبوت، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش: ۵۱، ت ص: ۱

۶۱۔ نقد نظریہ اقبال پیرامون فرق غریزہ و وحی — وحی نبوت، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش: ۵۳، ت ص: ۱

۶۲۔ توضیحی پیرامون علت بعضی از اشتباھات اقبال لاہوری در زمینہ علوم اسلامی — وحی نبوت، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش: ۵۵، ت ص: ۱

۶۳۔ مقایسہ ای بین سید جمال الدین اسدآبادی و اقبال لاہوری در اندیشہ ھای اسلامی — وحی نبوت، صدرا، ۱۳۶۹ھ ص ش: ۵۶، ت ص: ۱

تنقیدات

علامہ اقبالؒ
پر
حمید نسیم کے اعتراضات کا جائزہ

پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر

حمید نسیم کی تصنیف اقبال ہمارے عظیم شاعر اقبال کی تحسین و تنقیص دونوں پر مشتمل ہے۔ پہلا باب اصل کتاب سے مختلف نوعیت کا ہے اور خاص طور پر مخالفانہ ہے۔ اس کا عنوان ہے ''علامہ اقبال حکیم الامت؟''۔ اس باب میں علامہ اقبال کے حکیم الامت ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ حمید نسیم نے اقبال کے بنیادی تصورات تین بتائے ہیں۔ نظریۂ خودی، تصور مردِ کامل اور تصور علم و عشق اور تینوں بنیادوں کو گرانے کی کوشش کی ہے۔ ان کے نزدیک نظریۂ خودی اور تصور مردِ کامل مستعار افکار کا ملغوبہ ہے اور اسلام کے منافی ہے، اس لیے کہ قــــرآن مردانِ کامل کے خلاف (anti hero) ہے۔ جہاں تک علم کا تعلق ہے تو اقبال علم کے مخالف ہیں لہٰذا انہیں حکیم الامت کہنا غلط ہے۔ حمید نسیم نے یہ بھی لکھا ہے کہ اقبال ہمارے عظیم شاعر ہیں اور اس وجہ سے انہیں حکیم الامت کہنے کا کوئی جواز نہیں کہ یہ مرتبہ ان کے اصلی مقام سے کم تر ہے[۱]۔

اقبال پر حمید نسیم کے اعتراضات کا جائزہ لینے سے سے پہلے مناسب یہ ہے کہ انہیں معترض کے اپنے الفاظ میں نقل کر دیا جائے۔ ذیل کی تحریریں پہلے باب میں شامل ہیں۔ حمید نسیم لکھتے ہیں:

> ۱۔ اقبال نے اپنے تعقلِ خودی کی تشکیل میں برگساں کے تخلیقی ارتقا (Creative Evolution) کے نظریہ سے اکتسابِ معارف کیا۔ اس میں Elan Vital کا بھی ایک حصہ موجود ہے۔ ہیگل سے بھی علاّمہ متاثر ہوئے کہ اس کا فلسفہ جدلیاتی فکر کا سرچشمہ ہے۔ کانٹ کے Pure Reason کا بھی علامہ پر خاصا اثر ہے۔ برگساں کا تخلیقی ارتقا کا تعقل تو علامہ کی شاعری پر اکثر محیط نظر آتا ہے:
>
> یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
> کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں
>
> اب خودی کے عناصرِ ترکیبی پر غور کیجیے۔ ان میں ارسطو کی True Self اور فرائڈ کی Superego اور نیٹشے کا نظریۂ قوت بہم آمیز ہیں[۲]۔
>
> ۲۔ اب رہ گیا اقبال کا مومن یا مردِ کامل کا تعقّل۔ یہ بھی بیشتر مغربی مفکروں کے افکار سے مستعار ہے۔۔۔ کارلائل کا ہیرو کا تصور، گوئٹے کا Eckerman، نیٹشے کا فوق البشر، گیتا کا یوگی جو مہاراج کرشن کی تربیت کا شاہکار ارجن ہے۔ ان سب کو یکجا کر و اور کلمۂ پڑھوا دو تو وہ مردِ کامل بن گیا۔۔۔ یہ سراسر مغربی تصور ہے اور اسلامی قرآنی تعلیمات Anti hero

ہیں۔۔۔اسلام میں Personality Cult کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں اور فوق البشر یا مردِ کامل کا تصور اس Cult پر منتج ہوتا ہے۔۔۔آمریت اور فاشزم کا راستہ جو انسانِ برتر کے نظریے پر مبنی ہے (اسلام میں) ہمیشہ کے لیے بند کر دیا گیا ہے۔۔۔ یہ مردِ کامل اور غلام پختہ کار ہونے کا تصور مغرب کی عیارانہ سیاست کے بانی (مکیاولی) کی فکر کی پیداوار ہے۔۔۔اسی تصور نے ایفرو ایشیائی نو آزاد ممالک میں بونے مگر سفاک آمروں کو غصبِ اقتدار کی راہ دکھائی[۳]۔

۳۔علامہ نے اپنے کلام میں خودی کے ایسے ایسے نقشے دکھائے ہیں کہ جس سے یہ گمان ہوسکتا ہے کہ ان کی خودی علم اشیاء سے نفور ہے۔۔۔علامہ اپنی شاعری میں بیشتر مقامات پر Antiknowledge نظر آتے ہیں۔ ضربِ کلیم میں ایک نظم ہے۔آغاز ہی میں۔۔ عنوان ہے:

''ایک فلسفہ زدہ سیّدزادے کے نام''۔اس کے پہلے دو شعر یہ ہیں:

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا
زناری برگساں نہ ہوتا
ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی

آگے چل کر فرماتے ہیں:

انجامِ خرد ہے بے حضوری
ہے فلسفہ زندگی سے دوری

علاّمہ نے اپنے سارے کلام میں صرف ایک دو مقام پر علم اشیا کی تعریف فرمائی۔۔۔ علامہ فرماتے ہیں ؎عشق پہ بجلی حلال عشق پہ حاصل حرام یہ شاعری تو بہت اچھی ہے اور شاعری کی حد سے آگے اسے لے جانا مناسب بھی نہیں۔علم سے حاصل شدہ ''حاصل'' کو حرام کہنے کی روش خلافتِ راشدہ کے اختتام اور ملوکیت کے آغاز پر حاکموں نے کرائے کے عالموں کے وسیلے سے امتِ مسلمہ میں عام کرنے پر اپنی مطلق العنان بادشاہت کے تمام وسائل استعمال کیے تھے۔یہی حاصل سے روکشی تھی جس کی وجہ سے مسلمان قوم صدیوں سے محکوم و مجبور چلی آ رہی ہے اور آج کی نو آزاد مسلمان اقوام ترقی یافتہ کافر اقوام سے نوری برس پیچھے ہیں۔۔۔(اقبال کہتے ہیں) کرمِ کتابی نہ بن یعنی کتابیں پڑھنے میں منہمک نہ ہو جا۔۔۔(اقبال) اکثر مقامات میں، اپنی شاعری میں ان خیالات کا اظہار کرتے ہیں جو بالکل ایسے ہی ہیں جو سید احمد خان کی جدید علوم کے حصول کی تحریک کے دوران میں ہمارے نیم خواندہ ملا کہا کرتے

تھے۔۔۔علامہ مغرب میں ہونے والی تحریک احیائے علوم کو شیطان قرار دیتے ہیں[۴]۔

۔۴

خرد ہوئی ہے زماں و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لاالہ الا اللہ

اس آخری مصرعہ میں اقبال ویدانت اور نو فلاطونی فراری تصوف کے پیرو کار نظر آتے ہیں[۵]۔

۵۔خطبات میں علامہ نے کوئی معرکہ آرا بات اسلامی اصول کے بارے میں نہیں فرمائی[۶]۔

۶۔(اقبال کی) شاعری جو قومی سطح پر نہایت اہم تھی، ادبی سطح پر علامہ کا زندہ جاوید کلام نہیں۔یہ شاعری شاعری کی سطح پر Out Date ہو چکی ہے[۷]۔

اسی پہلے باب میں اقبال کے مومن یا انسانِ کامل کے تصور کو بونا پارٹزم کہا ہے[۸]۔کتاب کے دوسرے ابواب میں بھی معترضانہ بیانات ہیں۔مثلاً ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ اقبال کی نظم ''وطنیت'' Melodrama ہے۔یہ اسلامی شاعری یا اسلامی فکر و فلسفہ ہرگز نہیں[۹]۔ایک اور مقام پر رقم طراز ہیں کہ اقبال کے نزدیک عورت کا سب سے رفیع مرتبہ یہ ہے کہ مرد اس کی خدمت گزاری اور سامانِ راحت ہونے کے بدلے میں اسے ''زمرد کا گلوبند'' عطا فرمائے[۱۰]۔ضربِ کلیم کے بارے میں لکھتے ہیں کہ ''اس کتاب میں برتر سطح کا کلام کم ہے اور اس کے جائزے کی ضرورت نہیں ہے[۱۱]۔

(۲)

کچھ نئے اعتراضات سے قطع نظر حمید نسیم نے، اپنی زبان میں، مخالفینِ اقبال کے روایتی اعتراضات کو دہرایا ہے۔تصورِ خودی اور مردِ مومن (یہ ایک ہی تصور ہے) کا مآخذ مغرب میں تلاش کرنا پرانی بات ہے۔اقبال کے شعری مجموعوں کا مطالعہ پیش کرتے ہوئے وہ اس الزام کو ثابت نہیں کر سکے[۱۲]۔اس کے برعکس ''خودی کے مرکز تک پہنچتے ہوئے'' حسبِ ذیل رباعی نقل کی ہے:

خودی کی جلوتوں میں مصطفائیؐ
خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

حمید نسیم نے اس کی وضاحت قرآنی حوالے سے کی ہے[۱۳]۔یہ اعتراض کہ تصورِ خودی اور تصورِ مردِ کامل مستعار افکار کا ملغوبہ ہے، اب بے وزن ہو گیا ہے۔اقبال نے اپنی زندگی میں بارہا اس کی تردید کی لیکن لوگ نکلسن، فاسٹر اور ڈکنسن کی تقلید میں اسے دہراتے رہے۔اب مغرب اور مشرق کے محققین کے نزدیک اس اعتراض میں کوئی جان نہیں ہے[۱۴]۔حمید نسیم کا یہ کہنا کہ اسلام میں Personality Cult کی گنجائش نہیں اور فوق البشر یا مردِ کامل کا تصور اس Cult پر منتج ہوتا ہے اور یہ مغربی تصور ہے۔نیز علاّمہ

اقبال نے جمہوریت کی مخالفت کی اور آمریت اور فاشزم کا راستہ جو اسلام نے بند کر دیا تھا، اسے کھول دیا ہے اور بونے مگر سفاک آمروں کو غصب کی راہ اقبال نے دکھائی ہے اور یوں اقبال نے مکیاولی کی عیارانہ فکر کی پیروی کی ہے۔ یہ سب اعتراضات اقبال پر بہتان ہیں۔ اسی ضمن میں حمید نسیم لکھتے ہیں:

> خود علامہ اقبال کی زندگی میں دیکھیے۔ پیام مشرق امیر امان اللہ خان کے نام معنون ہے جسے علاّمہ اے امیر ابنِ امیر کہہ کر خطاب کرتے ہیں۔۔۔ پھر علامہ نے نادر شاہ کو مردِ کامل اور کاروانِ ملت کا امیر قرار دیا۔۔۔ اس سے پہلے مسولینی میں انہیں ایک عظیم برتر انسان نظر آیا تھا۔۔۔ پھر دیکھیے ضرب کلیم کا انتساب والی بھوپال نواب حمیداللہ خان کے نام کیا تو یہ شعر نذر کیے۔ یہ ایک نہایت مبالغہ آمیز قصیدہ ہے[۱۵]۔

امیر امان اللہ خان کے نام جو ''پیش کش'' ہے، اسی سے وضاحت ہو جاتی ہے کہ اقبال حکمرانوں کو کون سی راہ دکھاتے ہیں۔ اس پیش کش کے کچھ اشعار یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

تازہ کن آئینِ صدیقؓ و عمرؓ　　چوں صبا بر لالۂ صحرا گزر
زندگی جہد است و استحقاق نیست　　جز بعلمِ انفس و آفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر　　ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علم و دولت نظمِ کارِ ملت است　　علم و دولت اعتبارِ ملت است
سروری در دینِ ما خدمت گری است　　عدلِ فاروقی و فقرِ حیدری است
در قبائے خسروی درویش زی　　دیدہ بیدار و خدا اندیش زی
آں مسلماناں کہ میری کردہ اند　　در شہنشاہی فقیری کردہ اند
حکمرانے بود و سامانے نداشت　　دست او جز تیغ و قرانے نداشت
ہر کہ عشقِ مصطفیٰؐ سامان اوست　　بحر و بر در گوشۂ دامانِ اوست
سوزِ صدیقؓ و علیؓ از حق طلب　　ذرّہِ عشقِ نبیؐ از حق طلب
خیزو اندر گردش آور جامِ عشق　　در قہستاں تازہ کن پیغامِ عشق[۱۶]

امیر امان اللہ خان (اور ہر مسلمان حکمران) کے نام اقبال کا پیغام یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت فاروق اعظمؓ کے آئین کو تازہ کرو۔ ان کی پیروی ملّتِ افغانیہ کو نئی زندگی عطا کرے گی۔ کمالِ زندگی کسی کا حق نہیں۔ زندگی کے کمالات جد و جہد سے حاصل ہوتے ہیں اور یہ کمالات علم النفس (انسانی خودی، نفسیات، اخلاقیات) اور علمِ آفاق (طبیعات، حیاتیات اور کیمیا یعنی سائنس) پر مشتمل ہیں۔ (علم النفس اور علمِ آفاق کی تلقین قرآن حکیم کے ارشاد کے مطابق ہے[۱۷]) اللہ نے حکمت (دانائی، عقل، سائنس) کو خیرِ کثیر کہا ہے۔ یہ خیر جہاں سے ملے حاصل کرو۔ علم و دولت پر کارِ ملت استوار ہے۔ علم و دولت سے ملّت کا اعتبار قائم ہوگا۔ حکمرانی ہمارے دین میں عوام کی خدمت ہے۔ حکمران کو حضرت عمرؓ کی طرح عدل کرنا چاہیے اور حضرت علیؓ کی طرح سادگی اختیار کرنی چاہیے۔ شاہی لباس میں درویشانہ زندگی

بسر کرو اور عوامی مسائل کو نظر انداز نہ کرو۔ مسلمان حکمرانوں نے شاہی میں فقیری کی ہے۔ ان کا سامان قرآن اور تلوار کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ جس مسلمان حکمران کے پاس عشقِ مصطفیٰ کا سامان ہوگا وہ بحر و بر کا مالک ہوگا۔ اللہ سے محبتِ رسولؐ کے لیے دعا کرو۔ یہ دعا کرو کہ صدیقؓ و علیؓ جیسا عشقِ رسول ﷺ تمہیں نصیب ہو۔ اس سے بہرہ ور ہونے کے پیغامِ عشق کو کوہستانوں میں عام کردو۔

اقبال کے اس پیغام سے حسبِ ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں:

۱۔ اقبال خلفائے راشدین کی پیروی پر زور دیتے ہیں۔ یہی مردانِ حق ہیں۔ (اقبال اور عامتہ المسلمین اسی Cult کے روادار ہیں۔)

۲۔ علم و حکمت کی اقبال پر زور حمایت کرتے ہیں۔ (چنانچہ علم کا ''حاصل'' ان کے نزدیک حرام نہیں ہے)

۳۔ اقبال حکمرانی کے ساتھ درویشی کو جمع کرتے ہیں۔ عدل اور سادگی کی تلقین کرتے ہیں (اس پیغام سے سفاک آمروں کا کردار مختلف ہے[۱۸])

۴۔ علم و حکمت کی اہمیت مسلّم لیکن اس سے اہم تر اللہ اور رسولؐ سے محبت و وفا کا رشتہ ہے۔

حمید نسیم نے اعتراض تو جڑ دیا کہ پیامِ مشرق امیر امان اللہ خان کے نام معنون ہے لیکن اس کی غرض و غایت کا ادراک کرنے سے قاصر رہے۔ بقول اقبال: آشکارم دیدہ و پنہانم نہ دید[۱۹]۔ اقبال کا یہ پیغام امیر امان اللہ خان سمیت کسی بھی مسلمان حکمران کو بونا اور سفاک بننے سے روکتا ہے۔ یہ انتساب حکمرانی کی اسلامی اقدار کی تفہیم و تلقین کے لیے روا رکھا گیا[۲۰]۔

مسولینی پر اقبال کی ایک نظم حمید نسیم نے پڑھ لی اور اقبال پر فاشزم کا الزام عائد کردیا حالانکہ بالِ جبریل کی اس نظم کا تعلق ''ندرتِ فکر و عمل'' اور ''ذوقِ انقلاب'' سے ہے[۲۱]۔ مسولینی کا فاشزم والا چہرہ ابھی بے نقاب نہیں ہوا تھا۔ جب اس نے ابی سینیا پر حملہ کیا تو اقبال نے اسی عنوان سے ایک نظم اور مسولینی کے عنوان سے دوسری نظم لکھ کر فاشزم کی شدید مخالفت کی۔ یہ دونوں نظمیں ضربِ کلیم میں شامل ہیں لیکن ضربِ کلیم کا مطالعہ و جائزہ حمید نسیم نے ضروری نہیں سمجھا۔ ان کا موقف ہے کہ ''اس کتاب میں برتر سطح کا کلام کم ہے''۔ حمید نسیم کے اس موقف کے بارے میں کچھ نہ کہنا ہی بہتر ہے۔ حمید نسیم کا موقف یہ بھی ہے کہ اسلامی قرآنی تعلیمات **Anti hero** ہیں۔ اسلام میں **Personality Cult** کی گنجائش نہیں ہے اور فوق البشر یا مردِ کامل کا تصور اس **Cult** پر منتج ہوتا ہے۔

ہیرو اور کلٹ کے الفاظ سے قطع نظر سوال یہ ہے کہ قرآن میں مردانِ کامل کا ذکر ہے یا نہیں۔ قرآن کی تفسیر لکھنے کے باوجود حمید نسیم اس سامنے کی حقیقت کو جان نہ سکے۔ ان کے برعکس فرانس کی خاتون محقق لوس کلوڈ میتیخ لکھتی ہیں کہ ''فکرِ اقبال قرآن مجید سے اخذ و قبول کرتا ہے۔۔۔ قرآن مجید نے دوٹوک الفاظ میں انسان کی انفرادیت کا اثبات کیا ہے۔۔۔ قران مجید میں انسانِ کامل کے تصور کی تکرار ملتی ہے[۲۲]''۔

ضرب کلیم کے سرورق پر یہ بے مثل اشعار لائقِ توجہ ہیں:

نہیں مقام کی خوگر طبیعتِ آزاد
ہوائے سیر مثالِ نسیم پیدا کر
ہزار چشمہ ترے سنگِ راہ سے پھوٹے
خودی میں ڈوب کے ضرب کلیم پیدا کر

کچھ آگے یہ شعر نظر سے گزرتا ہے:

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللہ!

موسیٰ علیہ السلام اور ابراہیم علیہ السلام انسانِ کامل ہیں۔ قرآن حکیم میں اور لہٰذا کلامِ اقبال میں ان کا ذکر بار بار آتا ہے۔ ذکرِ ابراہیمؑ "جواب شکوہ" سے شروع ہو گیا تھا:

آج بھی ہو جو ابراہیمؑ کا ایمان پیدا
آگ کر سکتی ہے اندازِ گلستان پیدا

حمید نسیم اقبال کے مردِ کامل کا تعلق ارسطو، فرائڈ، گوئٹے، نٹشے اور گیتا کے کرداروں سے جوڑتے ہیں لیکن موسیٰؑ اور ابراہیمؑ انہیں دکھائی نہیں دیتے۔ پس چہ باید کرد اے اقوام شرق میں "حکمتِ کلیمی" کے عنوان کے تحت مردِ حق کی صفات پیدا ہوئی ہیں اور "حکمت فرعونی" کے عنوان کے تحت سفاک آمروں کی سیاست کا بیان ہے۔ اقبال حکمتِ کلیمی کے علمبردار ہیں۔ لیکن حمید نسیم نے انہیں حکمتِ فرعونی کا نقیب قرار دیا ہے۔ مجنوں گورکھ پوری بھی معترضینِ اقبال میں شامل ہیں لیکن تصورِ خودی و بے خودی کو حمید نسیم سے بہتر سمجھا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> انسان کی انفرادی شخصیت کی تہذیب و ترقی اس لیے ضروری ہے کہ بالآخر اسی سے تمام جماعتِ انسانی کی فلاح ہو سکتی ہے۔ جب انسان اپنی انفرادی شخصیت کو مکمل کر چکتا ہے تو پھر دوسرا فرض جو اقبال کا فلسفہ اس پر عائد کرتا ہے یہ ہے کہ اس تربیت یافتہ شخصیت کو جماعت کا تابع اور تمام دنیائے انسانیت کی ترقی و بہبود کا ایک عنصر بنایا جائے[۲۳]۔

نسلِ انسانی کے ہر فرد میں صفات الٰہی کی جھلک، کسی نہ کسی حد تک موجود ہے۔ (وَنَفَختُ فِیهِ مِن رُوحِی) صفات الٰہی جو بہترین صفات ہیں، جذب کر کے عام انسان مردِ مومن کے مقام پر فائز ہو سکتا ہے[۲۴]۔ اللہ کی صفات، جامع طور پر، صرف قرآنِ حکیم میں بیان ہوئی ہیں اور صفاتِ الٰہی کے پرتو کا بہترین مظہر حضرت محمدؐ کی شخصیت ہے[۲۵]۔ ان دو حوالوں کے علاوہ خودی اور مردانِ حق کی وضاحت اقبال نے ابراہیمؑ اور موسیٰؑ جیسے جلیل القدر پیغمبروں، خلفائے راشدینؓ اور دوسرے صحابہؓ، اہل بیتؓ اور امّت کے منفرد اور ممتاز افراد کے حوالے سے کی ہے[۲۶]۔ کلامِ اقبال کا مطالعہ اس نتیجے تک پہنچاتا ہے البتہ مخالفینِ اقبال کی تحریریں کچھ اور بتاتی ہیں۔ مخالفینِ اقبال، اپنے اپنے مقاصد کے تحت، انہدامِ اقبال

کے در پے ہیں۔ وہ ہر ایسی بات لکھتے ہیں جو حقائق کے برعکس ہوتی ہے۔

(۳)

حمید نسیم کے خیال میں ''علامہ نے اپنے سارے کلام میں صرف ایک دو مقام پر علم اشیا کی تعریف فرمائی''۔ اہم بات تو یہی ہے کہ اقبال نے علم اشیا کی تعریف کی ہے تاہم تعداد کے ضمن میں موصوف کو مغالطہ ہوا ہے۔ اقبال نے علم اور علم اشیا کی اہمیت و ضرورت بار بار اجاگر کی ہے[۲۷]۔ البتہ نصب العین سے محبت کا مقام و مرتبہ اس سے بھی بلند تر ہے۔ علم یا عقل کے تناظر میں اقبال عشق کی اہمیت اجاگر کرتے ہیں تو مقصد عقل و علم کی کلی نفی نہیں ہوتا۔ اسلوبِ بیان کو اقبال کا حقیقی موقف سمجھ لینے کے باعث حمید نسیم نے انہیں Anti Knowledge قرار دیا ہے۔ اسلوبِ بیان کو حقیقی موقف سمجھ لینا گمراہ کن ہوتا ہے۔ ایک مثال سے اس کی وضاحت ہوگی۔ اقبال کہتے ہیں:

نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز[۲۸]

اس شعر میں مردِ خدا کے یقین کی اہمیت کو واضح کرنا مقصد ہے نہ کہ جہان کو وہم قرار دینا۔ جہان تو موجود ہے جیسا کہ اس شعر سے ظاہر ہے:

نہ تو زمیں کے لیے ہے نہ آسماں کے لیے
جہاں ہے تیرے لیے تو نہیں جہاں کے لیے[۲۹]

''ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام'' اور ''علم و عشق'' جیسی منظومات میں خرد اور علم کی کلی نفی مراد نہیں ہے۔ پہلی نظم میں دین اور دوسری میں عشق کی اہمیت اجاگر کرنا مقصد ہے۔ اقبال کے باقی کلام نظم و نثر کو نگاہ میں رکھیں تو کوئی اشکال پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال نے علم و دانش پر بار بار زور دیا ہے[۳۰]۔ ''عَلم و عشق'' میں علم کو ''ابن الکتاب'' اور عشق کو ''ام الکتاب'' کہا ہے۔ ظاہر ہے علم کتابوں ہی سے حاصل ہوتا ہے تاہم عشق کا مقام اس سے بھی بلند تر ہے۔ اس سے اقبال کو مخالفِ علم Anti Knowledge قرار دینا غلط ہے۔ ''عشق پہ بجلی حلال، عشق پہ حاصل حرام'' کا صحیح مفہوم وہی ہے جو اقبال کے حسبِ ذیل اشعار کا ہے:

دو عالم سے کرتی ہے بیگانہ دل کو
عجب چیز ہے لذّتِ آشنائی!
شہادت ہے مطلوب و مقصودِ مومن
نہ مالِ غنیمت، نہ کشور کشائی![۳۱]

لیکن مذکورہ مصرع پر تبصرہ کرتے ہوئے حمید نسیم لکھتے ہیں کہ ''علم سے حاصل شدہ'' ''حاصل'' کو حرام کہنے کی روش خلافتِ راشدہ کے اختتام اور ملوکیت کے آغاز پر حاکموں نے کرائے کے عالموں کے وسیلے سے امّت مسلمہ میں عام کرنے پر اپنی مطلق العنان بادشاہت کے تمام وسائل استعمال کیے تھے۔

یہی حاصل سے روگشتی تھی جس کی وجہ سے مسلمان قوم صدیوں سے محکوم و مجبور چلی آ رہی ہے اور آج کی نو آزاد مسلمان اقوام ترقی یافتہ کافر اقوام سے نوری برس پیچھے ہیں''۔ یہ سب غلط باتیں ہیں۔فکرِ اقبال سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔اقبال دنیا میں اپنا حصہ وصول کرنے کی مخالفت نہیں کرتے ،اس کی حمایت وتلقین کرتے ہیں۳۲۔تاہم مسلمان کا اصل نصب العین دنیا نہیں،اللہ تعالیٰ ہے۔پاکستان کے پیچھے رہ جانے کی وجہ دولت اور اقتدار کو نصب العین بنالینا ہے۔اس سے لوٹ مار کا در وا ہوا۔عقل اور علم جب حقیقی نصب العین سے کٹ جاتے ہیں اور غلط نصب العینوں سے وابستہ ہو جاتے ہیں تو اقبال ان کی مخالفت کرتے ہیں۳۳۔ پاکستانی معاشرے کو اقبال کی اسلامی بصیرت کے مطابق استوار کیا جاتا تو اب تک ہم بہت آگے نکل چکے ہوتے۔اب بھی پاکستان کی بقا،سلامتی،استحکام اور ترقی وخوشحالی کا انحصار اقبال کے تصورِ پاکستان کو بروئے کار لانے میں ہے۔اقبال اس جمہوریت کے یقیناً مخالف ہیں جو جنگِ زرگری کا مظہر ہے اور جس کا تماشا ہم دیکھتے چلے آئے ہیں لیکن وہ روحانی جمہوریت کے حق میں ہیں۳۴۔اس طرف پیش قدمی کر کے ہم دنیا کے لیے نمونہ فراہم کر سکتے ہیں۔

(۴)

اقبال دولت کے نہیں زر پرستی کے مخالف ہیں۔مادے کے مخالف نہیں ہیں مادہ پرستی کی مخالفت کرتے ہیں۔اسی طرح زمان اور مکان برحق ہیں لیکن انہیں معبود نہیں بنایا جا سکتا۔حسب ذیل شعر کا یہی مفہوم ہے:

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں ! لَآ اِلٰہ اِلَّا للہ!

حمید نسیم کا یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ اقبال ''ویدانت اور نوافلاطونی فراری تصوف کے پیرو نظر آتے ہیں''۔اسلوبِ بیان کو حقیقی موقف **(View)** سمجھنے کا نتیجہ ہے۔اس ضمن میں ایک مثال پہلے دی جا چکی ہے۔ایک اور مثال یہاں پیش کی جاتی ہے۔ضرب کلیم کی نظم ''دنیا'' میں اقبال کہتے ہیں:

حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا
تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے!

اس شعر کا مقصد انسانی خودی کا اثبات ہے۔دنیا کی نفی نہیں ہے کہ وہ موجود ہے۔اسی طرح زیر بحث شعر میں توحید کی اہمیت اجاگر کی گئی ہے، زمان و مکان کی نفی نہیں کی گئی۔معترض نے اسلوب بیان کو شاعر کا حقیقی موقف سمجھ لیا ہے۔حمید نسیم کے نزدیک ''خطبات میں علامہ نے کوئی معرکہ آرا بات اسلامی اصول کے بارے میں نہیں فرمائی''۔ خطبات میں بیان کی گئی اقبال کی کسی رائے یا متعدد آرا سے اختلاف تو کیا جا سکتا ہے لیکن ان کے معرکہ آرا ہونے میں کیا شک ہے۔بقول مولانا سعید اکبر آبادی ''حقیقت یہ ہے کہ عصرِ حاضر کو اسلامی حقائق سے آشنا کرنے کی ایک راہ علامہ نے ان خطبات کے

ذریعے دکھائی ہے'' ۳۵۔ حمید نسیم لکھتے ہیں کہ اقبال کی نظم ''وطنیت'' میلوڈراما ہے اور یہ اسلامی فکر و فلسفہ ہرگز نہیں''۔ اسلامی تصورِ شخصیت اور اسلامی تصورِ قومیت علامہ اقبال کے دو بنیادی تصورات ہیں۔ حمید نسیم کو دونوں کے اسلامی ہونے سے انکار ہے۔ حمید نسیم کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ ادبی سطح پر کلامِ اقبال Out Date ہو چکا ہے۔ ایسی صورت میں اقبال پر کتاب لکھنے کی کیا ضرورت تھی اور اس کا نام اقبال ہمارے عظیم شاعر رکھنے کا کیا جواز تھا۔ اسلامی تصورِ قومیّت صرف نظم ''وطنیت'' ہی میں بیان نہیں ہوا، اقبال کے کلامِ نظم و نثر میں بکھرا ہوا ہے اور ناقابلِ تردید ہے۔ (تفصیل کے لیے ساتواں باب) حمید نسیم نے بہت عجیب دعوے کیے ہیں۔ مثلاً ان کا ایک دعویٰ یہ ہے کہ اقبال کی نظم بعنوان ''رام'' سوامی رام تیرتھ کے بارے میں ہے ۳۶۔

حمید نسیم کے خیال میں ''اقبال کے نزدیک عورت کا سب سے رفیع مرتبہ یہ ہے کہ مرد اس کی خدمت گزاری اور سامانِ راحت ہونے کے بدلے میں اسے زمرد کا گلوبند عطا فرمائے''۔ موصوف کی نظر یہاں بھی زمرد کے گلوبند پر اٹک گئی اور اسے اقبال کے حوالے سے مرد کی خدمت گزاری اور سامانِ راحت ہونے کا بدلہ بتایا جبکہ اقبال نے آزادیٔ نسواں ـ ـ ـ بمقابلہ مرد کے گلوبند کا سوال، آرائش و قیمت کے تناظر میں اٹھایا ہے ۳۷۔ مرکزی مسئلہ ''آزادیٔ نسواں'' ہے نہ کہ زمرد کا گلوبند۔ یہ بات نظم کے عنوان سے ظاہر ہے۔ اب کیا کوئی مفسرِ قرآن آزادیٔ نسواں کو اسلامی فکر و فلسفہ قرار دے گا؟ خصوصاً جبکہ اس آزادی کا معیار مغربی ہو۔

حمید نسیم کے نزدیک اقبال کی تعلیم یہ ہے کہ ''کرم کتابی نہ بن یعنی کتابیں پڑھنے میں منہمک نہ ہو جا''۔ یہ رائے مجموعی کلامِ اقبال کو نظر انداز کرنے، ایک بلند بحث کو کم تر سطح پر لانے اور اسلوبِ بیان کو حقیقی موقف سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ ضربِ کلیم کی اس نظم کا عنوان ہے ''علم و عشق''۔ اقبال نے اس نظم میں علم پر عشق کو ترجیح دی ہے اور نظم کا ماحصل یہی ہے۔ پیامِ مشرق کی نظم ''محاورۂ علم و عشق'' سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال علم و عشق یا علم اور دین کا اتحاد چاہتے ہیں ۳۸۔ ضربِ کلیم کی نظم ''علم اور دین'' سے اس پر مزید روشنی پڑتی ہے۔ یہ نظم ''علم و عشق'' کے قریب واقع ہے۔ تان اس شعر پر ٹوٹتی ہے:

وہ علم کم بصری جس میں ہم کنار نہیں
تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم!

چنانچہ اقبال کم بصری کے خلاف ہیں اور بندۂ تخمین و ظن بننے سے روکتے ہیں۔ وہ صرف یہ چاہتے ہیں کہ علم اور عشق کا امتزاج ہو۔ سینے میں لا الٰہ ہو تو فرنگی تعلیم تک سے خوف نہیں کھاتے ۳۹۔ وہ علم کی شمع سے محبت کے آرزومند ہیں ۴۰۔ اور حالت یہ تھی کہ کتاب کے مطالعے کے دوران کھانا بھول جاتے تھے ۴۱۔

حمید نسیم لکھتے ہیں کہ ''اقبال اکثر مقامات میں اپنی شاعری میں، ان خیالات کا اظہار کرتے ہیں جو بالکل ایسے ہی ہیں جو سید احمد خان کی جدید علوم کے حصول کی تحریک کے دوران ہمارے نیم خواندہ ملا

کہا کرتے تھے''۔ یہ دعویٰ بھی محل نظر ہے۔ ہمارے ہاں جدید و قدیم کی کشمکش عرصے سے جاری ہے۔ سر سید اوران کے حامی جدید کے علمبردار تھے۔ ان کے پیروکاروں کا حال بھی یہی ہے۔ سرسید کے مخالفین قدیم کے علمبردار تھے۔ نتیجہ افراط و تفریط کی صورت میں ظاہر ہوا اور بقول شیخ محمد اکرام ''اس نے بسا اوقات بڑی خطرناک صورت اختیار کر لی''[۴۲]۔ اقبال نہ تو نیم خواندہ ملاّ ہیں اور نہ تہذیب جدید کے فرزند۔ اس لیے دونوں طبقے ان سے ناخوش ہیں اور انہیں ہدفِ اعتراض بناتے ہیں[۴۳]۔ جدید و قدیم کی ڈیڑھ سو برس سے جاری اِس کشمکش سے پہلے شاہ ولی اللہ نے توازن و اعتدال کی راہ دکھائی تھی۔ شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ جدید دور میں ان کا نعم البدل اقبال ہیں۔ اقبال جس راستے پر چلا وہ عین شاہ ولی اللہ کے مطابق تھا۔ اس کے مطالعے اور مشاہدے کا نچوڑ تھا:

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری قصۂ جدید و قدیم[۴۴]

حواشی

۱تا۸۔ علامہ اقبال ہمارے عظیم شاعر، فضلی سنز[کتاب میں مقام اشاعت اور سالِ اشاعت درج نہیں]۔ص،۱۹تا۳۱

۹تا۱۱۔ ایضاً،ص(بالترتیب)۵۵،۱۰۵،۴۳۱

۱۲۔ صفحہ۱۴۴پر''مسجد قرطبہ'' کے تین اشعار[صفاتِ مومن کے ضمن میں]نقل کر کے لکھا ہے کہ یہ تین شعر قرآن پاك میں مومنوں کی تعریف سے فیض یاب ہیں۔ اس کے بعد انجیل اور گیتا کا ذکر کر کے لکھتے ہیں کہ اکثر ادیان کی مذہبی کتابیں ایک ہی پیغام دیتی ہیں نیز یہ تاثر دیا ہے کہ اقبال نے یہ ''گم شدہ میراث'' حضورؐ کے فرمان کے مطابق گیتا سے حاصل کی۔ سوال یہ ہے کہ جو سرمایۂ حکمت قرآن میں موجود ہے اسے ''گم شدہ میراث'' کہنے کا کیا جواز ہے۔

۱۳۔ کتابِ مذکور،ص۲۲۔ رباعی کے لیے دیکھیے: کلیاتِ اقبال اردو،ص۳۷۵۔ حمید نسیم نے رباعی نقل کرتے ہوئے پہلے دو مصرعوں کی ترتیب بدل دی ہے۔ جو لوگ اصل متن کو سامنے رکھے بغیر اشعار نقل کرتے ہیں وہ اکثر کسی غلطی کا ارتکاب کرتے ہیں۔

۱۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، راقم کا مقالہ بعنوان''علامہ اقبال کی فکری اساس''،مشمولہ قومی زبان۔ کراچی،نومبر ۱۹۹۷ء۔

۱۵۔　کتاب مذکور، ص، ۳۰۔

۱۶۔　کلیات اقبال (فارسی)، ص، ۱۸۸ تا ۱۹۱۔

۱۷۔　(مکیاولی کی) عیارانہ سیاست اور سفاک آمروں کی مذمت اقبال نے ''حکمتِ فرعونی'' کے تحت کی ہے۔ (کلیات اقبال (فارسی)، ص، ۸۱۱-۸۱۲)

۱۸۔　مذکورہ ''پیش کش'' میں شامل حسبِ ذیل اشعار کا اطلاق حمید نسیم پر بھی ہوتا ہے:

آشنائے من زمن بے گانہ رفت
از خمِستانم تہی پیمانہ رفت
کم نظر بیتابیِ جانم ندید
آشکارم دید و پنہانم ندید

۱۹۔　نواب حمید اللہ خان کے بارے میں عبدالرؤف عروج لکھتے ہیں:

نواب حمید اللہ خان نے تحریکِ پاکستان کو کامیابی سے ہم کنار کرانے میں اپنی ریاست اور اقتدار کی بھی پرواہ نہیں کی ۔۔۔ جب دوسری گول میز کانفرنس میں اقبال کو شرکت کی دعوت دی گئی تو انہوں نے بھوپال جا کر نواب حمید اللہ خان سے ملاقات کی ۔۔۔ نواب صاحب کو جب اقبال کے حالات کا علم ہوا تو انہوں نے اقبال کے لیے لائف پنشن پانچ سو روپے ماہوار مقرر کردی ۔۔۔ اس کے ایک سال بعد ضرب کلیم شائع ہوئی تو اقبال نے اس کا انتساب چند اشعار کے ساتھ نواب حمید اللہ خان کے نام کیا'' (تفصیل کے لیے دیکھیے، رجال اقبال، ص ۲۱۱ تا ۲۱۳)

۲۰۔　دیکھیے: کلیات اقبال (اردو)، ص، ۴۴۲-۴۴۳۔ نظم کا پہلا شعر ہے:

ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے؟ ذوقِ انقلاب!
ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے؟ ملّت کا شباب!

۲۱۔　فکر اقبال کی جہات۔ مشمولہ اقبال ممدوحِ عالم۔ مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۱۹۴۔

۲۲۔　اقبال (اجمالی جائزہ)، ایوان اشاعت، گورکھ پور، س ن، ص، ۲۲-۲۳

۲۳۔　اللہ کی جلالی اور جمالی صفات کو جذب کرنے والا مسلمان بنتا ہے۔ ضرب کلیم کی نظم بعنوان ''مردِ مسلمان'' ایک شعر ہے۔

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان!

۲۴۔　بال جبریل کی نظم ''ذوق و شوق'' میں اقبال کہتے ہیں:

لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب!
گنبدِ آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب!

۲۵۔ چند اشعار، بطور مثال، درج کیے جاتے ہیں:

تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے!
دلِ مرتضیٰؓ سوز صدیقؓ دے!

کلیات اقبال (اردو)،ص۱۲۴

دل بیدار فاروقی ، دل بیدار کرّاری
مس آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری

کلیات اقبال (اردو)،ص۳۲۹

قبضے میں یہ تلوار بھی آجائے تو مومن
یا خالدِؓ جا نباز یا حیدر کرارؓ!

کلیات اقبال (اردو)،ص۴۸۹

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیری
کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری

کلیات اقبال (اردو)،ص۶۸۰

کیا نہیں اور غزنوی معرکۂ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہل حرم کے سومنات!

کلیات اقبال (اردو)،ص۴۰۴

۲۶۔ اقبال کے اردو اور فارسی کلام سے بعض مثالیں درج کی جاتی ہیں:

باپ کا علم نہ بیٹے کو اگر ازبر ہو
پھر پسر قابلِ میراثِ پدر کیونکر ہو!

کلیات اقبال (اردو)،ص۲۰۳

ولایت ، پادشاہی ، علم اشیا کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں؟ فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں!

کلیات اقبال (اردو)،ص۲۷۱

ترے علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی
نہیں ہے تجھ سے بڑھ کر سازِ فطرت میں نوا کوئی

کلیات اقبال (اردو)،ص۲۷۴

نہ ہو نومید ، نومیدی زوالِ علم و عرفاں ہے
امیدِ مردِ مومن ہے خدا کے راز دانوں میں!

کلیات اقبال (اردو)،ص۴۱۲

علم اسما اعتبارِ آدم است
حکمتِ اشیا حصارِ آدم است

کلیات اقبال (فارسی)،ص۱۴۴

زندگی جہد است و استحقاق نیست
جز بعلمِ انفس و آفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیر کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علم اشیا علم الاسماتے
ہم عصا و ہم ید بیضا ستے
علم اشیا داد مغرب را فروغ
حکمت او ماست می بندد زدوغ
علم و دولت نظم کارِ ملت است
علم و دولت اعتبارِ ملت است

کلیات اقبال (فارسی)،ص۱۸۸۔۱۸۹

ساکنانش چوں فرنگاں ذوفنوں
در علومِ جان و تن از ما فزوں!
بر زمان و بر مکاں قاہر تراند
زانکہ در علمِ فضا ماہر تراند

کلیات اقبال (فارسی)،ص۶۹۰

قوتِ افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است!

کلیات اقبال (فارسی)،ص۷۶۶

علمِ تفسیرِ جہانِ رنگ و بو
دیدہ و دل پرورش گیرد ازو

کلیات اقبال (فارسی)،ص۷۷۷

چوں عرب اندر اروپا پر کشاد
علم و حکمت را بنا دیگر نہاد
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند
حاصلش افرنگیاں برداشتند

کلیات اقبال (فارسی)،ص۸۸۰

۲۷ـ۲۸ کلیات اقبال اردو،ص۳۹۰، ۳۴۱

۲۹ـ مثال کے طور پر کچھ اشعار نقل کیے جاتے ہیں:

شوقِ بے پروا گیا، فکر فلک پیما گیا
تیری محفل میں نہ دیوانے ، نہ فرزانے رہے

کلیات اقبال (اردو)،ص۱۸۶

عقل ہے تیری سپر ، عشق ہے شمشیر تری
مرے درویش ! خلافت ہے جہانگیر تری

کلیات اقبال (اردو)،ص۲۰۷

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رومی، کبھی پیچ و تابِ رازی!

کلیات اقبال (اردو)،ص۳۰۹

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ!
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ!

کلیات اقبال (اردو)،ص۳۴۳

یا حیرتِ فارابی ، یا تاب و تبِ رومی
یا فکرِ حکیمانہ ، یا جذبِ کلیمانہ !

کلیات اقبال (اردو)،ص۳۵۹

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں رو برو!

کلیات اقبال (اردو)،ص۳۸۴

جن کی نگاہوں نے کی تربیتِ شرق و غرب
ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں

کلیات اقبال (اردو)،ص۳۹۰

ملا کی نظر نورِ فراست سے ہے خالی
بے سوز ہے میخانۂ صوفی کی مئے ناب!
اے وادئ لولاب!

کلیات اقبال (اردو)،ص۶۷۶ـ۶۷۷

خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں
کلیات اقبال (فارسی)،ص۳۱۵

ان مثالوں میں عقل اور عشق کا زیادہ تر ساتھ ساتھ ذکر ہوا ہے۔اقبال دراصل دونوں کے امتزاج کے قائل ہیں:

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیزدہ
کلیات اقبال (فارسی)،ص۶۵۳

۳۰۔ کلیات اقبال،اردو ،ص۳۹۷

۳۱۔ حرف اقبال،علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی،اسلام آباد،۱۹۸۴ء،ص۱۴۰

۳۲۔ اقبال کے اشعار ہیں:

علم بے عشق است از طاغوتیاں
علم با عشق است از لاہوتیاں!
بے محبت علم و حکمت مردۂ
عقل تیرے بر ہدف ناخوردۂ
کلیات اقبال فارسی،ص۶۶۳

عقل اندر حکمِ دل یزدانی است
چوں ز دل آزاد شر شیطانی است
کلیات اقبال فارسی،ص۸۴۰

۳۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے،ڈاکٹر جاوید اقبال کا مضمون بعنوان''علامہ اقبال اور جمہوریت مشمولہ مئے لالہ فام۔ اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،۱۹۹۶ء،صفحات۳۰۳ تا۳۰۸۔

۳۴۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر۔اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،۱۹۸۷ء،ص۸۴۔

۳۵۔ حمید نسیم نے لکھا ہے کہ''میرے خیال میں یہ راج کماری سیتا والے رام نہیں۔سوامی رام ہیں۔توحید پرست ہندو لیڈر۔نظم کے یہ تین شعر نقل کیے ہیں:

ہے رام کے وجود پہ ہندوستاں کو ناز
اہلِ نظر سمجھتے ہیں اس کو امام ہند
اعجاز اُس چراغ ہدایت کا ہے یہی
روشن تراز سحر ہے زمانے میں شامِ ہند
تلوار کا دھنی تھا، شجاعت میں فرد تھا
پاکیزگی میں ، جوشِ محبت میں فرد تھا

سوامی رام توحید پرست نہیں تھے بلکہ ''ویدانت یا وحدت الوجود ان کا عقیدہ تھا''۔ جیسا کہ جگن ناتھ آزاد نے بیان کیا ہے۔ (اقبال اور اس کا عہد، ص،۲۵) وہ ۱۹۰۶ء میں دریا میں ڈوب کر فوت ہوئے۔ اقبال ابھی تک اسی نوعیت کے تصوف میں مبتلا ہے۔ انہوں نے ۱۹۰۶ء ہی میں سوامی رام پر نظم لکھی جو ۱۹۰۷ء میں مخزن میں شائع ہوئی۔ (ابتدائی کلام اقبال، ڈاکٹر گیان چند، ص۳۰۴) یہ نظم اقبال نے بانگ درا میں شامل کی ہے، (ص ۱۱۸) یہ نظم یورپ میں لکھی گئی تھی اور وہیں انہیں معلوم ہوا تھا کہ سوامی رام برہم چریہ نبھا نہ سکے اور امریکہ میں ایک مریدنی سے ان کا بچہ پیدا ہوا۔ اس کا ذکر اقبال کے حوالے سے گیان چند نے کیا ہے۔ (ابتدائی کلام اقبال، ص،۳۰۷) ''رام'' کے عنوان سے اقبال کی نظم (بانگ درا، ص ۱۹۵) رام چندر جی کے بارے میں ہے۔ اقبال کے شارحین اس پر متفق ہیں۔ (دیکھیے، شرح بانگ درا، یوسف سلیم چشتی، ص،۳۳۰۔ مطالب بانگ درا، غلام رسول مہر، ص ۲۲۶) سوامی رام پر دوسری نظم لکھنا، اوّلاً ''رام'' کے عنوان سے اور ثانیاً وجودی تصوف کو ترک کر دینے کے بعد بعید از قیاس ہے۔ علاوہ ازیں سوامی رام تیرتھ نہ تو تلوار کے دھنی تھے اور نہ مریدنی کو ''فیض یاب'' کرنے کے بعد پاکیزگی میں فرد تھے۔ حمید نسیم نے غلط دعویٰ تو کیا لیکن اس کے نتیجے میں، بجا طور پر، ایک الجھن پیدا ہوئی۔ لکھتے ہیں کہ ''آخری شعر میرے لیے ناقابل فہم ہے''۔ جبکہ مولانا غلام رسول مہر کی رائے ہے کہ ''یہ نظم سری رام چندر جی کے متعلق لکھی گئی ہے اور ان کی سیرت آخری شعر میں نہایت خوبصورتی سے پیش کر دی گئی ہے''۔

۳۶۔ نظم ''آزادیِ نسواں'' کے لیے دیکھیے، ضرب کلیم، ص،۹۳

۳۷۔ ملاحظہ کیجیے، نظم بعنوان ''علم اور دین''۔ ضرب کلیم، ص،۱۹ نیز حاشیہ نمبر ۲۹

۳۸۔ ضرب کلیم کی نظم ''جاوید سے'' کا ایک شعر ہے:

جوہر میں ہو لاالہ تو کیا خوف
تعلیم ہو گو فرنگیانہ!

۳۹۔ بانگ درا کی نظم ''بچے کی دعا'' کا پہلا شعر ہے:

لب پہ آتی ہے دُعا بن کے تمنا میری
زندگی شمع کی صورت ہو خدایا میری

۴۰۔ ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ ''کئی بار دوپہر کا کھانا کسی کتاب میں منہمک ہو جانے کی وجہ سے بھول جایا کرتے تھے اور جب وہ کتاب ختم ہو جاتی تو علی بخش کو بلوا کر معصومانہ انداز میں پوچھتے ''کیوں بھئی'' میں نے کھانا کھا لیا ہے؟'' (مئے لالہ فام، ص،۳۳۷)

۴۱۔ دیکھیے، موج کوثر، دیباچہ

۴۲۔ اقبال نے خود اس پر روشنی ڈالی ہے۔ بال جبریل کے اشعار ہیں۔

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلہ مسجد ہوں، نہ تہذیب کا فرزند!
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں، بیگانے بھی ناخوش
میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند!

۴۳۔ موجِ کوثر، دیباچہ۔ منقولہ شعر ضرب کلیم کی نظم ''علم اور دین'' کا ہے۔

کتابوں پر تبصرہ

فکرِ اقبال کے دو بنیادی تصوّرات
خودی اور آخرت

صلاح الدین ایوبی

نام کتاب	فکر اقبال کے دو بنیادی تصورات،خودی اور آخرت
مصنف	چودھری مظفر حسین
ناشر	اردو اکیڈمی پاکستان،لاہور
قیمت	۱۵۰/-روپے
سال اشاعت	۲۰۰۱ء
مبصر	صلاح الدین ایوبی

چوہدری مظفر حسین نے خودی اور آخرت کے بارے میں علاّمہ اقبال علیہ الرحمہ کے نظریات کو قرآن حکیم کی کسوٹی پر پرکھا ہے۔علامہ کے یہ نظریات شروع ہی سے علمی و دینی حلقوں میں بحث و نقد کا نشانہ بنے رہے ہیں تاہم چوہدری صاحب کے بھرپور اور ہمہ جہت علمی تجزیے کی داد دینا پڑتی ہے کہ آپ علامہ کے افکار کو قرآن حکیم کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش میں کامیاب دکھائی دیتے ہیں۔ چوہدری مظفر حسین کی اس اہم تصنیف کی اصل قدر و منزلت جاننے کے لیے ڈاکٹر سید عبداللہ کا پیش لفظ ہی بہت کافی ہے۔ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

> ''میں نے جب اس سلسلۂ مضامین کا مطالعہ کیا تو معاً میرے سامنے بہت سے اعتراضات ابھر آئے جو ایک زمانہ سے سنتا آیا تھا اور اب مظفر حسین کے مضامین میں ان کا جواب موجود ہے''۔(ص۱۲)

چوہدری صاحب نے بجا طور پر لکھا ہے کہ علامہ اقبال کے یہ نظریات فلسفیانہ غور و فکر کا ماحصل نہیں بلکہ قرآن حکیم میں گہرے تدبّر کا نتیجہ ہیں،(ص۱۷)''تصورِ خودی اور قرآن حکیم''اس کتاب کا پہلا مضمون ہے۔اس مضمون میں خودی کے معانی کو بے نقاب کیا گیا ہے۔قرآن حکیم سے بہت سی آیات درج کر کے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ''خودی''کا لفظ''نفس''کا ہم معنی ہے۔خود اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے نفس کا لفظ استعمال کیا ہے اور انسان کی خودی کے لیے بھی نفس کی اصطلاح بہت ہی عام استعمال ہوئی ہے۔ جہاں تک نفس(خودی)کے اخلاقی مفہوم کا تعلق ہے،خودی کو مقصود بالذات مان کر عمل کرنا ہی اخلاق ہے۔خودی کو تباہ کرنے والی ہر شے بدی ہے اور اسے استحکام دینے والی ہر شے نیکی ہے۔آیات قرآنی اس بات کی شاہد ہیں کہ خودی کی یکتائی اور اس کی بے مثل انفرادیت خودی کی نہایت

اہم اور بنیادی صفت ہے۔خودی کی دوسری صفت اس کی خلوت وتنہائی ہے۔ یہ بات بھی واضح ہے کہ خودی مابعدالطبیعی حیثیت کی حامل ہے یعنی وہ موت کے بعد بھی اپنا مستقبل رکھتی ہے۔خودی (نفس) کو کائنات میں مرکزی حیثیت حاصل ہے چنانچہ انسان کی ساخت میں اس کی کمزوری اور اس کا ظالم و جاہل ہونا، اوصاف خداوندی کے سائے میں آ کر نشو ونما کی صلاحیت سے شاد کام ہوتے ہوئے اپنی صفات کو تبدیل کرسکتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم میں خودی کی بقاء کو تعلق باللہ سے مشروط کر دیا گیا ہے (ص، ۲۶) خودی کے بارے میں قرآن حکیم کی آیات کے حوالے سے اس گفتگو نے ساری گتھیاں سلجھا دی ہیں اور مشرق ومغرب کے دانشوروں نے اب تک جو کچھ اس بارے میں خلافِ حق بیان کیا تھا اس کا پردہ چاک کر دیا ہے۔

☆

تصورِ آخرت کے بارے میں علامہ اقبال کے افکار بھی قرآن پاک کی منشا کے تحت ہیں۔علامہ لکھتے ہیں:

> انسان کے مرکر دوبارہ زندہ ہونے کا تصور یا نظریۂ ''حیات بعد موت'' مذہب کی تعلیمات کا ایک ایسا عنصر ہے جو سب سے زیادہ حیرت انگیز ہے'' (ص،۳۱)

علامہ بالکل سادہ الفاظ میں کہتے ہیں کہ ''وہ گویا بطنِ مادر کی طرح بطن مرقد سے باہر قدم رکھتا ہے'' (ص، ۵۵) اور یہ کہ ''برزخ کو موت اور بعد الموت کے درمیان توقف اور انتظار کی ایک حالت سے تعبیر کرنا چاہیے''۔علامہ کے ان الفاظ سے ظاہر ہے کہ ان کا تصورِ آخرت ٹھیٹھ اسلامی اعتقادات سے پوری طرح ہم آہنگ ہے،موت اور حیات بعد الموت کو وہ ایک سادہ عالمگیر حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔(ص۸۴)

دلچسپ بات یہ ہے کہ مفسرین ومحدثین کی اکثریت برزخ کو ایک عالم (یعنی جہان) ایک مقام و مستقر تسلیم کرتی ہے جس کے لیے قرآن حکیم سے کوئی ثبوت فراہم نہیں ہوسکتا جبکہ علامہ اقبال بجا طور پر برزخ کو توقف اور انتظار کی ایک حالت قرار دیتے ہیں۔اور یہی برحق ہے۔ یہ ایک اہم نکتہ ہے جس پر بہت سے قرآنی افکار کو درست یا غلط طور پر جاننے اور سمجھنے کا معاملہ مبنی ہے۔مثال کے طور پر حیات شہید اور کنتم ازواجاً ثلاثہ کا معاملہ جس کے بارے میں آئندہ صفحات میں گفتگو کی جائے گی۔

حیات بعد الموت کو مرگِ خودی سے وابستہ جان لینا ایک اہم غلطی ہے۔علامہ جب یہ کہتے ہیں کہ موت وحیات خودی کے احوال ہیں تو اس سے ان کی مراد حیات بعد الموت کا انکار نہیں بلکہ انسانی ذات، اس کی شخصیت، اس کے نفس کا تعلق باللہ سے گریز پا ہوکر ''ہر کہ بے حق زیست جز مردار نیست'' کے قعرِ مذّلت میں گر جانا ہے یا پھر اس کا ذاتِ حق سے ہم نوا ہوکر منزلِ مراد کو پالینا ہے۔اس اہم نکتے کو چوہدری مظفر حسین نے اس طرح بیان کیا ہے:

> چنانچہ ظاہر ہے کہ جس شخص میں تعلق باللہ کا داعیہ بیدار نہ ہو اس کی شخصیت کا ماورائی پہلو

نشو ونما سے محروم رہتا ہے۔ آخرت کی نورانی زندگی سے اسے کوئی حصہ نہیں مل سکتا اور اس اعتبار سے وہ بالکل مردہ ہے'' (ص ۴۵) یہی بات اس آیت قرآنی میں کہی گئی ہے وَمَالَهُ فِی الْاٰخِرَةِ مِنْ نَّصِیْبٍ (شوریٰ ۲۰) ''اسے آخرت میں کچھ نہیں ملتا۔

☆

خودی اور آخرت کے بارے میں ان بنیادی افکار کی توضیح کے بعد چوہدری مظفر حسین لکھتے ہیں:

خودی کا پیغام وحدت الوجودی تصوف کے خلاف ایک طرح کا اعلان جہاد تھا جس سے اسلام کے نام پر پھیلائی ہوئی گمراہیوں کا ازالہ ہوا۔ (ص ۶۱)

کمالِ انسانیت حصول مقام عبدیّت ہے۔ (ص، ۶۰) قرآن حکیم میں کہیں بھی اتصال و اتحاد کی کسی ایسی کیفیت کا بیان نہیں ملتا جس میں انسان کی خودی کا خدا کی خودی میں مدغم یا گم ہو جانے کا اشارہ تک پایا جا سکتا ہے۔ اسلام میں انسان کی زندگی بعد موت، اُس کی شعوری کیفیات ہیں اور شعور کو مستقل بیدار رکھ کر ہی حیاتِ دوام حاصل ہو سکتی ہے۔ (ص ۶۵) اسی تسلسل میں علامہ اقبال نے فرمایا تھا کہ حیات بعد الموت ایک یقینی امر ہے بایں ہمہ بقائے دوام ہمارا حق نہیں، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل اور انعام ہے (ص ۴۷)

وحدت الوجودی نظریات کے بالمقابل تصورِ خودی پیش کرتے ہوئے چوہدری صاحب نے اقبال کے اس نظریے کی وضاحت بھی کی ہے کہ علامہ جسم اور روح کی ثنویت کے قائل نہیں۔ وہ جسم اور روح کی ثنویت کو سراسر ایک غیر اسلامی تصور سمجھتے ہیں (ص ۷۱) اسی ضمن میں ''روح'' کی اصل حقیقت بھی واضح کر دی گئی ہے:

یوں دیکھا جائے تو امرِ ربّی ہی ہے جو انسانی جسم کو پیدا کر کے اس کے اندر خودی کی صورت میں نمودار ہوتا ہے (ص ۶۸)

یہی قرآنی نقطۂ نظر ہے۔ روح، امر رب کا دوسرا نام ہے۔ تاہم دیگر مفسرین و محدثین کی طرح چوہدری صاحب بھی سورہ زمر کی آیتِ مبارکہ نقل کر دینے کے بعد اس کے ترجمے میں نفس کا معنی روح قرار دینے کی غلطی دہرا رہے ہیں۔

اَللّٰهُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِهَا

کا معنی ہے ''اللہ نفوسِ انسان کی موت کے وقت ان نفوس کو اپنے قبضے میں لے لیتا ہے'' وہ روحیں قبض کر لیتا ہے''۔ عیاں ہے کہ نفس کا معنی روح نہیں اور روح کا معنی نفس ہرگز نہیں ہو سکتا۔ حضرت علامہ جو کچھ بھی کہنا چاہتے ہیں اور جس بات کی تائید میں چوہدری مظفر حسین آیات قرآنی سے استشہاد کر رہے ہیں' سورہ زمر کی اس آیت مبارکہ میں نفس کو نفس تسلیم کر لینے سے ہی ان افکار کی توضیح زیادہ بہتر انداز میں کی جا سکتی ہے۔ بہر طور یہ ایک ایسا معاملہ ہے جسے ائمہ تفسیر نے وحدت الوجودی صوفیاء کی سہولت کے پیشِ نظر صدیوں پہلے سے غلط ترجمانی کی نذر کر رکھا ہے۔ اگر اس طرح اصطلاحات قرآنی

کی بےمحل ترجمانی کا تعاقب کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے نام پر پھیلائی گئی گمراہیوں کا منبع ترجمہ وتفسیر کی انہی غلطیوں میں پوشیدہ ہے۔

☆

''تصور آخرت اورنفسیات'' کے حوالے سے جو بحث اس کتاب میں کی گئی ہے وہ نہایت دلچسپ ہے۔علامہ اقبال حیات بعد الموت کو ایک عالمگیر قانون سمجھتے ہیں جس کا گہرا تعلق نظام زمانی سے ہے۔ اس سے علامہ کی مراد سوا اس کے اور کچھ نہیں کہ نظام زمان میں ایک ایسا لمحہ ضرور آتا ہے جو موجودہ نظام کائنات کے خاتمے کا دن ہے۔یہی بات سورہ الروم کی آیت نمبر ۶ میں بتائی گئی ہے جہاں حیات بعد الموت کے آغاز سے قبل انسانی زندگی کے مکمل خاتمے کو اجل مسمیٰ کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے۔تاہم کسی بھی تعبیر کے لحاظ سے اجل مسمیٰ کو ''معیّنہ امکان'' کا نام نہیں دیا جا سکتا،جیسا کہ چوہدری مظفر حسین کا خیال ہے(ص ۸۱) ہاں البتہ اجل مسمیٰ کو ہم خاتمۂ امکانات ہستی کہہ سکتے ہیں۔**Heidegger** کے الفاظ میں **Impossibility of all the Possibilities** حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کی رو سے نبی اکرم ﷺ نے انسانی شخصیت کو چاروں طرف سے ایک مربّع شکل میں گھرا ہوا دکھلایا اور ان حدود کو ''اجل'' کا نام دیا۔یہاں بھی اجل،انسانی شخصیت(نفس۔خودی) کے لیے خاتمۂ امکانات ہی کا مظہر ہے۔بقائے دوام کے بارے میں چوہدری مظفر حسین بجا طور پر اپنے تاثرات کا اظہار اس طرح کر رہے ہیں:

''چنانچہ علامہ اقبال کا یہ دعویٰ کہ بقائے دوام کے ہم امیدوار محض ہیں نہ کہ بر بنائے استحقاق حقدار،بالکل صحیح نظر آتا ہے۔(ص،۸۹)

یہ بات اپنی جگہ بالکل درست ہے لیکن اس کی تائید میں کُلُّ شَیءٍ هَالِكٌ اِلّا وَجْهَهٗ (۸۸/۲۸) کے ''باطنی معانی'' کی تائید قطعاً بےمحل ہے''اللہ تعالیٰ کے سوا ہر شے ہلاک ہو جانے والی ہے''قرآن حکیم کے یہ الفاظ اللہ تعالیٰ کے وحدئه لا شريك له اور اوّل و آخر ہونے سے متعلق ہیں۔ان الفاظ سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ توجہ الیٰ اللہ سے محروم ہو جانے والا ہلاک ہو جاتا ہے (ص،۱۹۵) جیسا کہ مولانا رومؒ کے حوالے سے چوہدری صاحب نے رقم فرمایا ہے(اگرچہ یہ بات اپنی جگہ ایک حقیقت ہے جس سے انکار ممکن نہیں)امام راغب اصفہانی نے باطنی علما کے حوالہ جات سے ایسی بہت سی لایعنی باتیں اپنے ہاں درج کر دی ہیں جن سے اجتناب ہی قرآن حکیم کی تفہیم کے لیے بہتر ہے۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اَلْزَمْنٰهُ طَائِرَه فِیْ عُنُقِهٖ اور مَالِهٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّآ اَحْصٰهَا سے اگر انسان کا لاشعور مراد لے لیا ہے تو اس کے لیے پوری گنجائش موجود ہے۔انسانی ذہن کی **Hard Disk** اگر اپنی **Memory** میں یہ سبھی کچھ ریکارڈ کر رہی ہے جو لاشعور کا حصہ بنتا جا رہا ہے تو یہ بھی درست ہے کہ زندگی کی تمام سرگزشت کا اس طرح من وعن محفوظ رکھا جانا آخر کسی نہ کسی

مقصد کے لیے ہے۔ یہی وہ نتیجہ ہے جو فرائڈ کی گرفت میں نہ آ سکا۔ ڈاکٹر صاحب کی اس دلیل کی تائید میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ نفسِ انسانی کی موت کے وقت اس کی سرگزشت حیات کا یہ ریکارڈ ''سِجّین اور عِلیّین ''، میں منتقل ہو جاتا ہے اور یہ ''کِتَاب'' مَرْقُوم '' بالآخر انسان کو اس کے لیے اچھے اعمال کی جزا اور برے اعمال کی سزا کے لیے یَومُ الدِّین اس کے سامنے پیش کر دی جائے گی۔

تاہم دو امور پر غور کر لینا چاہیے ایک تو یہ کہ ''طائر'' سے مراد نصیب ہے (منحوس ہو یا مبروک) جسے ہم لاشعور کا حصہ قرار نہیں دے سکتے۔ اس آیت کا اگلے حصے میں فرمایا ہے کہ ''وَنُخرِجُ لَہٗ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ کِتَاباً '' ''ہم ہر شخص کے لیے قیامت کے روز ایک کتاب نکالیں گے'' چنانچہ کتاب کا تعلق انسان کے اعضاء و جوارح (گردن اور جیسا کہ دوسری آیت میں بتایا ہاتھوں) سے ہو سکتا ہے اور اس سارے معاملے کو لاشعور سے متعلق ثابت کرنے کی کوشش تا حال ناکافی ہے۔ دوسرے یہ کہ یوم حساب کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اَلْیَومَ نَختِمُ عَلٰی اَفْوَاھِھِمْ وَ تُکَلِّمُنَا اَیْدِیُھِم ''اس دن ہم ان کے مونہوں پر مہر لگا دیں گے اور ان کے ہاتھ ہمارے سامنے بولیں گے''۔ ہاتھوں کا کلام لاشعور سے کس صورت متعلق ہو سکتا ہے، اس کی تطبیق بھی زیرِ غور آنی چاہیے۔

☆

''خودی اور آخرت'' جیسے اہم موضوعات پر چوہدری مظفر حسین صاحب کی اس کتاب کا اگلا باب ''تصورِ آخرت اور جنت و دوزخ'' سے متعلق ہے۔ آپ لکھتے ہیں کہ ایک مومن کی پہچان یہ ہے کہ وہ موت کا استقبال خندہ پیشانی سے کرتا ہے کیونکہ اس کی پوری زندگی کی جدو جہد آخرت میں کامیابی حاصل کرنے پر ہی مرکوز رہتی ہے۔ موت مومن کے لیے ایک تحفہ ہے جس پر وہ خدا کا شکر بجالاتا ہے۔ (ص۱۰۳) علامہ اقبال زندگی اور موت، جنت اور جہنم سے زیادہ عمل پر زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک خیر و شر کا معیار ہی یہ ہے کہ جو عمل خودی کو استحکام بخشے وہ چیز جنت ہے اور جو عمل خودی میں اختلال و انتشار پیدا کرے وہ شر ہے اور دوزخ ہے۔ (ص۱۰۵) دوزخ انسان کے اندر بحیثیت انسان فلاح یا ناکامی کا کرب انگیز احساس ہے (تَطَّلِعُ عَلٰی الْاَفْئِدَۃِ) بعثت کا مطلب ہے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرّت یعنی سلامتی ہی سلامتی اور خوف و غم سے نجات (ص۱۰۶) بعثت بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں بلکہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے اور جسے انفرادی یا اجتماعی لحاظ سے بھی دیکھیے دونوں صورتوں میں محاسبۂ ذات کی وہ ساعت ہے جس میں خودی اپنے گزشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے (ص۱۰۷)

اگرچہ علامہ اقبال کے یہ خیالات مروّجہ افکار سے پوری طرح میل نہیں کھاتے تاہم علامہ کا یہ استدلال کافی وزن رکھتا ہے۔ اوّلاً عالمِ آخرت کی حقیقت ہماری علمی رسائی سے ماورا ہے، جنت اور دوزخ کے بیانات میں قرآن و حدیث میں تمثیلی پیرائے میں زندگی کو ایک مستقل حیاتی عمل کی صورت میں دکھایا گیا ہے اور آخرت کے حقائق نظروں میں سمانے والے نہیں۔ ثانیاً خودی یعنی نفسِ

انسانی خلود کی منزل پر جلوہ گر ہونے والا ہے بنا بریں وہ ایک ارتقائی عمل سے گزر رہا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ بعثت بعد الموت خودی کے اندرونی احوال ہی سے متعلق ہے، کچھ ایسا غلط بھی نہیں۔ ثالثاً قرآن حکیم ہی ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ ''یَومَ تُبَدَّلِ الْاَرضُ غَیرَ الْاَرضِ'' تو ایسا ماحول جس سے انسانی ذہن آشنا نہیں، اس کا بیان محض تمثیلی انداز میں ہی ممکن ہے۔ نہ وہ زمین ایسی ہوگی، نہ مکان، نہ وہ پھل ایسے ہوں گے نہ مشروبات۔ اصل حقیقت واقعہ بس ایک ہی ہے کہ لَهَا مَا كَسَبَتْ، جو کچھ انسان نے اس دنیا میں کمایا، اس کی جزا و سزا اسے مل کر رہنی ہے۔ یہ سارا معاملہ نشو و نمائے بدن سے متعلق نہیں بلکہ اس کی اصل ایک ایسی اخلاقی بنیاد وفراہم کرنا ہے جو نفسِ انسانی کو حقیقتِ نَفْسُ الْاَمرِی سے قریب تر کر سکے۔

بعض مقامات پر چوہدری مظفر حسین صاحب نے جو نکتہ آفرینیاں کی ہیں وہ لائق توجہ ہیں۔ سیّد سلیمان ندوی اور دیگر علما کے حوالے سے آپ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دوزخ کو دوام نہیں۔ انسان کے اخلاقی وجود کی اصلاح کے بعد یقیناً اس کی ضرورت باقی نہیں رہنی چاہیے تاہم قرآن حکیم میں مومنین کے ساتھ ساتھ کافرین کے لیے بھی ''خَالِدِینَ فِیهَا'' کے ساتھ ''اَبَداً'' کے الفاظ بار بار استعمال ہوئے ہیں۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ کفر و شرک میں آخری حدوں کو چھونے والے فرعون و نمرود اور ابوجہل و ابولہب اسی دوامی دوزخ کا ایندھن بنے رہیں گے جس کا وعدہ اللہ جل شانہ نے بار بار دہرایا ہے۔ اسی ضمن میں یہ بھی واضح ہونا چاہیے کہ سورہ رحمٰن میں جو لفظ ''آلاَءِ رَبِّکُمَا'' بار بار دہرایا گیا ہے، اس کا معنی فقط نعمتیں ہی نہیں بلکہ مولانا اصلاحی کی رو سے اس کے معنی قدرتیں عظمتیں، شانیں، نوازشیں اور احسانات بھی ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ایک ہی جامع اصطلاح ''آلاء'' کی حقیقت کو واضح کرنے کے لیے کافی ہے یعنی ''تم اللہ کی کن کن نشانیوں کو جھٹلاؤ گے''۔ اس طرح جہنم کی کیفیات کے بارے میں یہ اشتباہ ختم ہو جانا چاہیے کہ انہیں بھی نعمت قرار دیا گیا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم کا حور و غلمان کے بارے میں طویل اقتباس دلچسپی سے خالی نہیں۔ آپ کی رائے میں حور و غلمان کا وجود انسانی مرد و زن ہر دو کے لیے دلنواز حسن و جمال اور سرور انگیز ہم نشینی کا حامل ہوگا (ص ۱۱۳) تاہم قرآن حکیم کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ غلمان محض خدمت گار ہوں گے نہ کہ ازواج۔ اب ایک دلچسپ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حیات بعد الموت کے ضمن میں قران حکیم نے مومنین کے لیے جنت میں تواضع کا جو بندوبست بیان کیا ہے اس میں ''حُورٌ عِینٌ'' کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ جبکہ اس کے مقابل طبقۂ نسواں کی دلجوئی کے لیے ایسی کوئی سبیل نہیں۔ غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی زیادتی کی بات نہیں ہے۔ علامہ اقبال کے خواتین کے بارے میں افکار سے اہل علم بخوبی آگاہ ہیں۔ جب سینٹ میں مخلوط تعلیم کا بل پاس ہونے کی اطلاع علامہ تک پہنچی تو آپ جوش میں آ کر فرمانے لگے۔ ''آج مسلمانوں نے اپنی ذلت پر مہر لگا دی ہے''۔ ہم سمجھتے ہیں کہ علامہ کی یہ بات قرآنی طرز فکر ہی کی نمائندہ ہے۔

قرآن حکیم نے حور عین یعنی خواتینِ جنت کے بارے میں فرمایا حُورٌ عِینٌ كَاَمْثَالِ اللُّؤلُوءِ

الـمـکـنُون غزال چشم حوریں محفوظ کیے ہوئے موتیوں کی مانند، وَ جَـعَـلـنـهُنَّ اَبکَاراً ہم نے انہیں کنوارا بنایا، لَـمْ یَـطْـمِثْـهُـنَّ اِنْس" قَبْلَهُمْ وَ لَا جَانٌ" انہیں انس وجن میں سے اس سے قبل کسی نے ہاتھ تک نہیں لگایا۔ اور حُـور "مَـقْـصُـورَات" فِی الخِیَام، حوریں جو خیموں میں بند ہوں گی۔ ان تمام آیات سے یہی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ خواتینِ جنت کا مقام پاکیزگی اور عفت وعصمت، گھر کی چار دیواری میں رہ کر اپنے فرائض انجام دینے کا ہے۔ طبقۂ نسواں کے لیے خودی کی منزل آخریں یہی ہے۔ اسی میں ان کی عظمت ہے اور یہی ان کا انعام ہے۔

☆

اس کتاب کا چھٹا باب زمان ومکان کے بارے میں ہے۔ علامہ اقبال کے افکار پر چوہدری مظفر حسین کے تبصرے کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے کہ آزادی اور بقائے دوام لازم وملزوم ہیں۔ ایمان 'کفرِ' طاغوت، دنیوی علائق سے وارستگی، استغفار، ارادۂ اختیاری، قوت تخلیق، عشق اور ندرت فکر وعمل جیسے اوصاف حسنہ سبھی آزادی کے وسیع مفہوم میں شامل ہیں (ص ۱۲۵)

روح کی آزادی میں جو چیز انسانی شخصیت کو بقائے دوام کا مستحق بناتی ہے وہ عشق ہے (ص ۱۲۸) اللہ تعالیٰ کی محبت ایک وجود ساز عمل ہے جس کا خاصہ یہ نہیں کہ دوسری خودیاں اس میں جذب ہو جائیں۔ بلکہ یہ ہے کہ دوسری خودیاں نشو ونما پا کر اس قدر مستحکم ہو جائیں کہ وہ اپنی انفرادیت کو برقرار رکھ سکیں (ص ۱۳۰) غرض خودی کی بقائے دوام کا راز للّٰہیت میں ہے، کثرتِ ذکر سے خدا کی محبت شعلے کی طرح روشن ہو جاتی ہے۔ ذکر کی اعلیٰ ترین صورت نماز ہے جو خودی کی زندگی اور اختیار کے حقیقی سرچشمے کے قریب لا کر اسے اپنی ذات پر قابو حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے (ص ۱۳۲) علامہ اقبال کے نزدیک اگر انسان ان آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کائنات میں ارادۂ خداوندی کی تخلیق ہیں تو وہ کائنات کی تقدیر خود متشکل کر سکتا ہے (ص ۱۳۴) مردِ حر یا مردِ آزاد سے مراد ایسا شخص ہے جس کی شخصیت کا ماورائی پہلو اس حد تک نشو ونما پا گیا ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کر کے انسانِ مرتضیٰ کے مقام پر فائز ہو جائے جہاں خدا کی رضا اور بندے کی رضا میں فرق کرنا محال ہو (ص ۱۳۷) یہ ذہنی رویّہ انسان کو یہ ایقان بخشتا ہے کہ زمان ومکان اور علیّت یعنی نیچر پر تسلّط واقتدار اس کا حق ہے اور زمانِ خالص میں موت سے بھی آگے اس کے لیے بقا کی منزل ہے (ص ۱۳۸) معیّتِ الٰہی میں انسان جس قسم کے زمان کا تجربہ کرتا ہے، علامہ اقبال کے نزدیک حقیقی زمانہ وہی ہے۔ اور طبیعی زمانہ یا Serial Time تو محض اس کی ایک خارجی جہت ہے یہی وہ زمانہ ہے جس کا مشاہدہ باطن کی دنیا انائے بصیر کرتی ہے (ص ۱۴۳)

اس بحث کے آخر میں چوہدری صاحب نے نہایت بلیغ انداز میں زمان ومکان اور آخرت کے تعلق کو واضح کر دیا ہے:

> اگرچہ ہم اپنی عملی زندگی اس طبیعی زمان ومکان میں گزارنے پر مجبور ہیں جو اس خارجی اور مادی دنیا کے طور پر ہمیں گھیرے ہوئے ہے۔ تاہم باطنی زندگی میں جس زمان کا تجربہ ہمیں

معیّتِ الٰہی میں ہوتا ہے وہ ہمیں اس مادی دنیا کے جبر سے آزادی دلاتا ہے اور ہم اس مادّی دنیا میں زندگی بسر کرتے ہوئے اپنے آپ کو اس سے ماورا محسوس کرتے ہیں اور یہی ماورائیت ہمیں اپنے لافانی ہونے کا شعور بخشتی ہے (ص ۱۴۷)

یہ ساری بحث نہایت حکیمانہ ہے اور انتہائی پرمغز۔ تاہم اس مقالے کے آغاز ہی میں قطعاً غیر ضروری طور پر منظور الحسن عباسی کی جانب سے ایک آیتِ قرآنی کی تشریح نقل کر دی گئی ہے۔ عبّاسی صاحب کے خیال میں مَنْ یَکْفُرُ بِالطَّاغُوْتِ وَ یُؤْ مِنْ بِاللّٰہِ کے الفاظ سے یہ نتیجہ اخذ کیا جانا چاہیے کہ ''کفر بالطاغوت کو ایمان باللہ پر تقدیم حاصل ہے'' (ص ۱۲۷) اگر ہم دیگر قرآنی اور نبوی افکار سے راہنمائی حاصل کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو فطرت الٰہیہ پر خلق کیا گیا ہے اور طاغوت کی حیلہ سازیاں بعد میں وارد ہوتی ہیں چنانچہ کفر بالطاغوت کا مرحلہ ایمان باللہ پر مقدم نہیں۔ بلکہ ایمان باللہ کو کفر کے پردے میں ڈھانک دیئے جانے کے بعد کا مرحلہ ہے اور یقیناً یہی اصلاحی عمل مطلوب بھی ہے۔ تاہم ''لا'' پر اس قدر اصرار صوفیاء کا خاصہ ہے۔ جو نفیِ ذات کو ہمیشہ مقدّم رکھتے ہیں حالانکہ یہ تصور محض غیر مسلموں سے حاصل کردہ ہے اور دینِ اسلام کا مقصود مطلوب نہیں ہے۔ جیسا کہ آزادیٔ ارادہ اختیار کی بحث میں علامہ اقبال نے واضح کیا، خودی کی نفی نہیں بلکہ اس کی تکمیل اور نشو ونما ہی مقصودِ حقیقی ہے۔

☆

اگلا باب خودی کے ارتقائی مدارج سے بحث کرتا ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک خودی کی بقائے دوام ایک ارتقائی عمل کے ساتھ مشروط ہے۔ سورہ المعارج میں انسان کی شخصیت کے ارتقائی مدارج کا ذکر ہے۔ قیامت کے حوالے سے اس کی خلوت و تنہائی کا ذکر ہے جو کہ خودی کی ارتقائی ضرورت کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ اس کے بعد خودی کے استحکام و ارتقا کی شرائط ہیں جو اعمالِ صالحہ اور اخلاق حسنہ پر مشتمل ہیں۔ یہ انداز بھی موجود ہے کہ کمزور شخصیتوں کی ہلاکت عین ممکن ہے۔ (ص ۱۶۰)

علامہ انسان کو لامحدود قُوّت ارادی کا ایسا احسنُ التّقویم جرثومہ خیال کرتے ہیں جس میں بے پناہ نشو ونما کے امکانات مضمر ہیں۔ شخصیت (خودی) کو مستحکم بنانے والا اندازِ زیست اختیار کر کے ہم درحقیقت موت کے خلاف جدوجہد کرتے ہیں۔ اسی لیے شخصی بقائے دوام ہمارے اپنے ہاتھ میں ہے۔ (ص ۱٦۵)

اس باب میں چند اور امور لائقِ توّجہ ہیں۔ پہلا یہ کہ انسان کو دوبارہ جسمِ ظاہری دینے کا مقصد یہ نہیں کہ وہی پہلے جیسا جسم اس کو دوبارہ دیا جائے گا (ص ۱۵٦) یقیناً اس بات کا پورا امکان موجود ہے کہ جس طرح زمین و آسمان بدل جائیں گے اسی طرح انسانی جسم بھی کسی نئے انداز میں جلوہ گر ہوں، ایسا انداز جو جنت کے ماحول کے لیے موزوں تر ہو۔ دوسرا مسئلہ اللہ تعالیٰ کے تصور کے بارے میں ہے، علامہ بجا طور پر یہ اعلان کر رہے ہیں کہ دوسرے مذاہب کے مقابلے میں اسلام کا خدا قوت کا مظہر ہے۔ عیسائیت خدا کو محبت کا مظہر بیان کرتی ہے اور اسلام خدا کو قوت کا مظہر تسلیم کرتا ہے۔ یعنی ایک زندہ

اور قوی خدا جو قوی ارادے کے ساتھ اپنے بندوں میں شخصیت کے استحکام کا طالب ہے۔ تیسرا معاملہ ایک غلط فہمی پر مبنی ہے اور قارئین کے لیے یہ وضاحت ضروری خیال کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ چوہدری مظفر حسین صاحب کے ل اَیَسْمَعُونَ حَسِیْسَهَا (۱۰۲/۲۱) کو صاعقۂ قیامت سے متعلق جان لیا ہے حالانکہ اس آیت سے قبل اللہ تعالیٰ مشرکین سے خطاب فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ تم سب جہنم کا ایندھن بنو گے۔ ازاں بعد مومنین کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے کہ جہنم کا قرب تو درکنار اس کا شور و غل کبھی بھی ان کی سماعتوں سے نہیں ٹکرائے گا۔

☆

تصور آخرت اور تسلسل فرائض ایک اور موضوع ہے جس پر چوہدری مظفر حسین نے قلم اٹھایا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

> بقائے دوام درحقیقت خودشعوری کی سطح پر انسانی زندگی کے ان امکانات سے عبارت ہے جو زندگی میں بالقوہ پائے جاتے ہیں اور جو بالفعل وجود میں آ کر زندگی کو قائم و دوائم رکھتے ہیں۔ (ص ۱۷۷)

اسی ضمن میں آپ کہتے ہیں کہ ممکنات زندگی کی کوئی حد نہیں ہے اور ان کو بروئے کار لاتے رہنے کا ہی دوسرا نام بقائے دوام ہے۔ قرآنی نظریہ تخلیق کی رو سے انسان بھی کوئی تکمیل یافتہ شے نہیں بلکہ وہ مسلسل تخلیق کے دائرۂ عمل میں ہے۔ زندگی کے بارے میں لا متناہی امکانات کے ظہور پذیر ہونے کو قرآن ''اَجْر'' غَیْرَ مَمْنُون '' کا نام دیتا ہے اور انسان اس عملِ تخلیق میں مصروف رہتے ہوئے بقائے دوام حاصل کرسکتا ہے (ص ۱۸۷)

خودی کا استحکام حرکت، عمل اور تخلیقی صلاحیتوں کے نکھار سے عبارت ہے، ادھر اہلِ جنت کو مُتَّکِئِیْنَ عَلَی الْاَرَائِكِ تکیوں سے ٹیک لگائے ہوئے بیٹھے ظاہر کیا گیا ہے۔ بہ ظاہر یہ کیفیت بے عملی اور ناکارہ ہونے کی ہے۔ لیکن ساتھ ہی قرآن حکیم میں یہ بھی مذکورہ ہے کہ دَعْوٰهُمْ فِیْهَا سُبْحٰنَكَ اللّٰهُمَّ وَ آخِرُ دَعْوَ اهُمْ اَنِ الْحَمْدُلِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْن۔ ان الفاظ پر قرآن حکیم کی روشنی میں غور کریں۔ قرآن فرماتا ہے کہ شجر و حجر سمیت کائنات کی ہر شے اللہ کی تسبیح بیان کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو وظیفۂ حیات ان کے لیے مقرر کیا گیا ہے، اسے پوری طرح ادا کرتی ہیں۔ اس سے بڑھ کر یہ بات کہ ملائکہ کی زبان سے کہلوایا گیا۔ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِسُ لَك۔ یہ تسبیح و تحمید محض زبانی کلام نہیں ہے، خود قرآن پاك نے یہ وضاحت کر دی ہے کہ ملائکہ ہر طرح کے امور کو نی انجام دیتے ہیں اور تدبیر امر میں مصروف رہتے ہیں (فَالْمُدَبِّرَاتِ اَمْراً)۔ چنانچہ یہ مان لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہیے کہ اہل جنت کا دعویٰ تسبیح و تحمید، جنت میں بھی ان کے فکر و عمل کی توانائیوں کے بھرپور اظہار اور ان کی تخلیقی اہلیتوں کے نکھار کا تذکرہ ہے۔ اقبال کا یہ نقطۂ نظر بھی قرآنی افکار ہی پر مبنی ہے۔

☆

کتاب کے آخر میں چوہدری مظفر حسین صاحب نے ڈاکٹر تاثیر اور علی عباس جلال پوری جیسے ناقدین کی جانب سے علامہ اقبال کے فکر پر اٹھائے ہوئے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ ان اصحاب کا یہ خلط مبحث حیران کن ہے کہ وہ بعث بعد الموت اور بقائے دوام میں تمیز نہیں کر سکتے۔ اسی ضمن میں موت کے بعد افرادِ آدم کے شخصی انجام کے بارے میں حضرت علامہ کی رائے بھی پیش کی گئی ہے۔ نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اس قدر واضح قرآنی نظریے کے ہوتے ہوئے علامہ کو مفسرین و محدثین کی آراء سے کوئی مدد نہ مل سکی۔ بعض صوفیاء نے اپنے ذاتی کشف کی بنا پر بلند بانگ دعوے کیے ہیں لیکن فی الحقیقت وہ بھی قرآن میں بیان کردہ مکمل صداقت کا محض ایک جزوی سا بیان ہیں۔

علامہ اقبال بالکل درست فرماتے ہیں کہ مستحکم خودی کی حامل شخصیات کو مرنے کے معاً بعد اپنے آخری انجام سے ہم کنار کر دیا جاتا ہے۔ یہی قرآنی نظریہ ہے۔ انبیاء صدیقین اور شہداء (خواہ وہ مقتولین فی سبیل اللہ ہوں یا شہادت حق کا فریضہ انجام دے کر طبعی موت حاصل کرنے والے) اس جہانِ فانی سے رخصت ہوتے ہی جنت میں داخل کر دیئے جاتے ہیں۔ اسی طرح کفر و شرک میں ظلم و عداوت کی آخری حدوں تک جانے والے نمرود و شداد، فرعون، ہامان، قارون، ابولہب اور ابوجہل مرتے ہی جہنم واصل کر دیئے جاتے ہیں اور یہ بات بھی قرین قیاس ہے کہ جن افرادِ آدم نے حیاتِ دینوی میں کوئی قابلِ ذکر کام نہیں کیا، جن کی خودی اپنی ابتدائی سطح سے ذرا سا بھی ابھر نہ پائی ہو، ان کے مقدر میں محض فنا ہے۔ نَسْیاً مَنْسِیاً ہو جانا ہی ان کا انجام ہے۔ اسی بنا پر ہم یہ بھی قیاس کر سکتے ہیں کہ معصوم بچے اور معذور افرادِ آدم کسی طرح بھی جزا و سزا کی منزلوں کے راہی نہیں بنائے جا سکتے۔

بہر حال چوہدری مظفر حسین صاحب کی یہ تصنیف بڑی عالمانہ شان کی حامل ہے۔ اس میں شامل مباحث بار بار پڑھے جانے کے قابل ہیں اور اقبالی ادب میں اس کا شمار ان نادر کتب میں کیا جائے گا جو خالصتاً تحقیقی و تخلیقی مواد کی حامل ہیں۔

نام کتاب	**خودی تے بےخودی** (پنجابی)
مصنف	ڈاکٹر ریاض مجید
ناشر	مسلم پنجابی مجلس، فیصل آباد
قیمت	۱۵۰/- روپے (مجلد ڈیلکس ایڈیشن)
سال اشاعت	۱۹۹۳ء
مبصر	ڈاکٹر وحید عشرت

پروفیسر ڈاکٹر ریاض مجید، نعت کے حوالے سے اور اپنی کتاب ''اردو میں نعت گوئی کے حوالے سے بڑے معروف ہیں، فیصل آباد میں اردو کے استاد اور علمی اور ادبی رونقوں کی بہار ان کے دم قدم سے ہے۔ زیرنظر کتاب خودی تے بے خودی انہوں نے پنجابی زبان میں لکھی ہے اس کے ابواب میں خودی، بےخودی، تنقیدی جائزہ اور اختتامیہ شامل ہیں۔ خودی اور بےخودی فلسفہ اقبال کا بنیادی جوہر ہے خودی جو تشخیص ذات، اپنی شناخت اور پہچان سے عبارت ہے برصغیر کی ایک خاص سیاسی، سماجی اور معاشرتی صورت حال میں فکر اقبال میں جلوہ گر ہوئی۔ خودی میں فرد کی شخصیت کے بنیادی جواہر، خواص اور تعمیر شخصیت کے بنیادی اصولوں کا بیان ہے۔ خودی کا حوالہ فرد ہے جبکہ اقبال کے تصور بے خودی میں جماعت کے مسائل کو زیر بحث لایا گیا ہے اور ایک جدید اسلامی فلاحی معاشرے کے قیام کی عصر حاضر میں راہ سجائی گئی ہے۔ ڈاکٹر ریاض مجید کی اس کتاب میں ان ہی دونوں تصورات کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اقبال پر پنجابی میں یہ پہلی معتبر اور سنجیدہ علمی کوشش ہے۔ جس میں اقبال کے شعری اور فلسفیانہ موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔

نام کتاب	جبریل اڈاری
	(بال جبریل کا منظوم پنجابی ترجمہ)
مترجم	اسیر عابد
ناشر	اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
سال	۱۹۹۵ء
قیمت	۱۲۵/- روپے
مبصر	ڈاکٹر وحید عشرت

جبریل اڈاری معروف پنجابی مترجم پروفیسر اسیر عابد کا شہکار ہے اس سے قبل اسیر عابد دیوان غالب کا پنجابی ترجمہ کر چکے ہیں اوران کے پنجابی ترجمے کو بڑی شہرت حاصل ہوئی ہے۔ پروفیسر اسیر عابد اس ترجمے کے بارے میں لکھتے ہیں:

> بال جبریل کو علامہ اقبال کی شاعری کی معراج کہا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں علامہ کا فلسفہ اور پیغام بڑا نکھرا ہوا ہے۔

بال جبریل چونکہ علامہ کی پختہ اور اعلیٰ شاعری کا ایک عمدہ نمونہ ہے اور اس کی غزلوں میں فن اور مقصدیت کا رچاؤ تمام کمال کے ساتھ موجود ہے۔ ترجمے میں اس اعلیٰ معیار کو پوری طرح قائم رکھا گیا ہے۔ یہاں ہم ترجمے کا ایک نمونہ پیش کرتے ہیں تا کہ قارئین ترجمے کی خوبی سے آ گاہ ہو سکیں۔

ناد ہو کیا شوق بر کاٹ میرے حجرے ذات اس لامکان اندر

بوہڑ بوہڑ سائیاں بوبو کار پے گئی بت خانیاں زی اسمان اندر

حوراں ملک تخیلاں وچ جوڑے جیویں تاڑ دیے بندی دان اندر

میری ویکھنی گھمنڈ دے پار ویکھے بیٹھا کون پھلکاریاں تان اندر

پھل دی پتی ہیرے نوں کوئی چیر کلیجے پاندی؟
مورکھ نوں نئیں ریشم ورگی گل ذرا بھر ماندی

مسجد قرطبہ کا پہلا بند ملاحظہ ہو

آوندے جاندے شام سویرے خلقن نقش نگاراں
آوندے جاندے شام سویرے موت، حیاتی کاراں
آوندے جاندے شام سویرے ، ریشم تند دورنگی
جہیڑی تندوں ذات ، صفات پوشاکاں انے ہزاراں
آوندے جاندے شام سویرے، ہاڑے ساز ازل دے
جس تھیں ذات پچھان کراندی کومل تیور تاراں
تینوں وی ایہ پرکھن بندیا مینوں وی ایہ پرکھن
آوندے جاندے شام سویرے جگ تے وانگ سناراں

اس ترجمے کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ پنجابی زبان میں اظہار کے تمام پیرائے موجود ہیں صرف زبان پر مہارت کی ضرورت ہے اور اس کا واضح ثبوت پروفیسر اسیر عابد نے فراہم کر دیا ہے۔

نام کتاب	**اقبال فکر وفن کے آئینے میں**
مصنف	احمد ہمدانی
ناشر	اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
قیمت	۷۰/-روپے، مجلد
سال	۱۹۹۵ء
مبصر	ڈاکٹر وحید عشرت

احمد ہمدانی صاحب معروف شاعر اور ادیب ہیں۔ ان کا مجموعہ کلام پیاسی زمین ہماری نظر سے گزر چکا ہے۔ اقبال فکر وفن کے آئینے میں کتاب کے مضامین تصور خودی، تصور حرکت وتغیر، جدید کلچر، علامہ اقبال اور نظریہ وحدت الوجود یا تصوف، تصور فن، شمع وشاعر، مسجد قرطبہ، علامہ اقبال کی غزلیہ شاعری، خضر راہ اور اقبال کا ایک اجمالی جائزہ ہیں۔ احمد ہمدانی علامہ کے فلسفہ خودی کے بارے میں لکھتے ہیں۔

> خودی ایک ایسا جوہر ہے جو انساں کو قدرت کی طرف سے ودیعت ہوتا ہے انسان کی خودی اس کی حقیقت اصلی ہے۔
>
> تصور خودی علامہ کے فلسفے کی بنیاد ہے۔ حرکت، تغیر، سعی وعمل، زمان ومکان، عقل و شعور اور حسن وعشق غرضیکہ ان کے تمام تصورات تصور خودی سے پھوٹتے ہیں۔
>
> خودی تجربے کا مرکز اور اس دنیا کی بنیادی حقیقت ہے اور یہ بنیادی حقیقت، ہیگل کے خیال مطلق اور بریڈلے کے حسی شعور کے برخلاف جذبے کی شدت کے ساتھ پوری شخصیت کا حوالہ اور پوری کائنات کی حقیقت اصلی ہے۔
>
> خودی کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو بے شمار امکانات کے ساتھ پیدا کیا۔ ان امکانات کی حامل خودی ہے اور ان امکانات ہی میں اس کی تقدیر پوشیدہ ہے وہ ان امکانات کو بروئے کار لا کر اپنی تقدیر آپ بناتا ہے۔ علامہ کا یہ نظریہ افلاطون کے فلسفہ اعیان کی بالکل ضد ہے کیونکہ فلسفہ اعیان کے تحت

انسان کی تقدیر پہلے سے طے ہے۔

احمد ہمدانی نے جس خوبصورتی کے ساتھ اقبال اور افلاطون کی فکر میں بنیادی اختلاف کو بیان کیا ہے اور اقبال کے فلسفہ حرکت کو اپنے دوسرے مقالے میں بیان کیا ہے اس سے اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ ان کے ہاں اقبال کی فکریات کا گہرا شعور موجود ہے۔ اقبال اور وحدت الوجود والے مقالے میں احمد ہمدانی نے فلاطونس، شنکرا چاریہ اور ابن عربی کے حوالے سے اہم گفتگو کی ہے اور تینوں کے درمیان بنیادی فکر کے اختلاف کو واضح کیا ہے لکھتے ہیں۔

> ''پلائی نس (فلاطونس) یا شنکرا چاریہ اور حضرت ابن عربی وجودِ مطلق کو واحد تسلیم کرنے میں تو متفق ہیں لیکن وجود عالم اور انسانی خودی کے بارے میں ان کے خیالات میں بڑا فرق ہے۔ شنکرا چاریہ وغیرہ عالم اور انسانی خودی کو مایا، التباس اور شر کہتے ہیں اور انہیں دکھوں کا سبب سمجھتے ہیں جبکہ حضرت ابن عربی اور ان کے ہم خیال عالم اور انسانی خودی کو مظاہر حق سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابن عربی کے نزدیک ترک عمل ذریعہ نجات نہیں جبکہ شنکرا چاریہ وغیرہ کے ہاں ترک عمل کے علاوہ نجات کی کوئی صورت موجود نہیں ہے''۔

احمد ہمدانی اس طرح اقبال اور ابن عربی کو ایک دوسرے کے قریب لے آتے ہیں۔ احمد ہمدانی کے ہاں اس طرح کے بے شمار مسائل پر ایک مصالحانہ اور مفاہمانہ رویہ موجود ہے جو علمی اور خوش آئند ہے۔

نام کتاب	وزیر آغا کے خطوط اکبر حمیدی کے نام
مرتب	اکبر حمیدی
ناشر	بُڑ پبلشرز پی او بکس ۲۰۵۳، اسلام آباد
قیمت	۸۰/- روپے
مبصر	ڈاکٹر وحید عشرت

ڈاکٹر وزیر آغا پاکستان کی علمی اور ادبی لحاظ سے بڑی قد آور شخصیت ہیں۔ اقبالیات میں بھی ان کا نام بڑا معتبر ہے۔ اقبال پر تصورات عشق و خرد ان کی بڑی اہم کتاب ہے۔ اس کے علاوہ بھی علمی موضوعات، ادبی مسائل اور شعر کے حوالے سے ان کی کتب اپنا بلند مقام رکھتی ہیں۔ اب ڈاکٹر وزیر آغا اس مقام پر ہیں کہ ان کی تمام چیزیں منظر عام پر آئیں اور ان کے حوالے سے علمی اور ادبی کاوشیں جمع کی جائیں۔

اکبر حمیدی معروف خاکہ نگار، انشائیہ نویس اور شاعر ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب ڈاکٹر وزیر آغا کے ان کے نام خطوط پر مبنی ہے۔ جن میں علمی و ادبی مسائل پر بہت کم گفتگو موجود ہے۔ تاہم دیباچے میں ڈاکٹر وزیر آغا اور احمد ندیم قاسمی کے حوالے سے گفتگو بے محل ہے۔

اکبر حمیدی کے نام زیادہ تر خطوط نجی نوعیت کے ہیں اور ان کی ادبی افادیت محض اس قدر ہے کہ وہ ڈاکٹر وزیر آغا کے خطوط ہیں اور اکبر حمیدی کے نام ہیں۔ ایک خط میں ڈاکٹر صاحب نے انشائیہ کی ہئیت پر بحث کی ہے اس کا اقتباس نذر قارئین ہے:

> انشائیہ مضمون کے اسلوب میں بھی لکھا جا سکتا ہے اور افسانے کے اسلوب میں بھی، گو افسانے کے اسلوب میں لکھنا قدرے مشکل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر انشائیے کا موضوع سبک اور لطیف ہو تو وہ افسانوی اسلوب میں ضم ہو جاتا ہے اور اس کی معروضی حیثیت باقی نہیں رہتی خود انشائیہ نگار بھی جب دونوں کے سنگم کو قبول کر لیتا ہے تو اس کے اسلوب میں افسانوی بہاؤ پیدا ہو جاتا ہے۔ جو تفکر کو ملائم کر کے خود میں جذب کر لیتا ہے اور انشائیہ کا معروضی اور قدرے (detached) رویہ مدھم پڑ جاتا ہے۔

مباحث واستفسارات

اقبالیات کے ضمن میں مختلف اطراف سے مختلف طرز کے اعتراضات موصول ہوتے رہتے ہیں اقبال اکادمی پاکستان اپنے قارئین کو حتی المقدور جوابات فراہم کرتی ہے جو شائع نہ ہونے کی وجہ سے اقبالیات کے شائقین کی نظروں سے اوجھل رہتے ہیں- اقبالیات میں ایسے مباحث کی اشاعت کا مقصد مناقشات کا دروازہ کھولنا نہیں بلکہ تفہیم اقبال ہے- آپ بھی حصہ لے سکتے ہیں تاہم مباحث کا علمی ہونا ہم سب کے لیے مفید ہوگا-

(مدیر)

اقبال کے ہاں زندگی اور موت ایک قسم کی جدلیت

جناب محمد سہیل عمر صاحب۔ السلام علیکم۔ نیا سال اور عید مبارک، امید ہے مزاج گرامی بخیر ہوں گے۔ اقبالیات کے تازہ شمارے اور عید کارڈ کا بے حد شکریہ۔ دونوں شمارے مجھے بے حد پسند آئے تحقیقی مقالے اعلیٰ معیار کے ہیں۔ خاص طور پر سوال جواب کا سلسلہ دلچسپ ہے۔ اور فکر کی دعوت دیتا ہے۔ مثلاً

کبھی اے حقیقت منتظر نظر آ لباس مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں میری جبین نیاز میں

اس شعر کو "شکوہ" کے سیاق میں دیکھیے تو بت پرستی سے پاک نظر آئے گا۔

خوگر پیکر محسوس تھی انساں کی نظیر
مانتا پھر کوئی ان دیکھے خدا کو کیونکر

اوپر والے پہلے شعر میں ایک تڑپ کا اظہار ہے۔ یہ جانتے ہوئے بھی کہ محبوب (اللہ) پیکر محسوس میں نظر نہیں آ سکتا۔ لیکن تمنا یہی ہے کہ کبھی کاش ایسا ہوتا۔ اسی طرح التجاءِ مسافر میں:

تیری لحد کی زیارت ہے زندگی کا پیام
مسیح و خضر سے اونچا مقام ہے تیرا

اقبال کے یہاں زندگی اور موت دو منجمد حالات نہیں (Dialectic process) ایک دوسرے سے جڑے اور والمتیہ ہیں یہاں ایک قسم کی جدلیت ہے۔ زندگی سے موت اور موت سے زندگی نکلتی ہے۔ حضرت عیسیٰؑ تمام اسلامی عقیدہ کے مطابق اوپر اٹھا لیے گے اور غالباً ذائقۂ موت نہیں چکھا۔ اس طرح حضرت خضر کے متعلق بھی عام خیال یہی ہے کہ آب حیات پی لینے کی وجہ سے ذائقہ موت سے ناآشنا رہے۔ گویا زندگی کے ایک اسٹیج کی تکمیل کے بعد دوسرے اسٹیج میں نہیں داخل ہوئے۔ حضرت نظام الدین اولیاء کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے اقبال غالباً اسی جدلیت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ زندگی کا پیام موت کے بعد ہی ملتا ہے۔ موت جو اقبال کے نزدیک ایک وقتی Break ہے نئی زندگی کی نئی توانائی حاصل کرنے کے لیے بہت ضروری ہے۔ جبکہ زندگی کا ایسا سفر جو کبھی ختم نہ ہو غالباً Monotony کا سبب ہوسکتا ہے۔ (یہ دونوں اشعار بت پرستی اور قبر پرستی سے پاک ہیں) (واللہ اعلم بالصواب)

طباعت کا معیار قابل تعریف ہے۔آپ کی کوششوں سے یہ مجلّہ قارئین کے لیے یقیناً دلچسپ علمی مواد فراہم کرتا ہے

ڈاکٹر عارفہ فرید
پروفیسر شعبہ فلسفہ
سابق ڈین فیکلٹی آف آرٹس
کراچی یونیورسٹی۔

اخبارِ اقبالیات

علامہ اقبال کا ۱۲۵ویں سال ولادت

۲۰۰۲ء کو سال اقبال کی حیثیت سے منایا جائے گا

حکومت پاکستان نے ۲۰۰۱ء کو سال قائداعظم قرار دیا تھا۔ پوری دنیا میں جس کے سلسلے میں تقریبات اور پروگرام مرتب ہوئے ۔۲۰۰۲ء کو حکومت پاکستان نے علامہ اقبال کے 125 ویں سال ولادت کو سال اقبال کے طور پر منانے کا اعلان کیا ہے۔ وفاقی سیکرٹری ثقافت نے اس سال کو خوب سے خوب ترین انداز میں منانے کے لیے اخبارات کے ذریعے ڈائرکٹر اقبال اکادمی پاکستان کو تجاویز بھیجنے کی ہدایت کی ہے۔ محمد سہیل عمر ڈائرکٹر اقبال اکادمی نے ویب سائٹ اور ای میل کے ذریعے اس اشتہار کو دُنیا بھر میں بھجوا دیا ہے۔ تاکہ ان تجاویز کا دائرہ وسیع تر ہو سکے۔

اقبال اکادمی پاکستان کی ایگزیکٹو کمیٹی نے ڈائرکٹر اور ان کے معاونین کی مرتب کردہ تجاویز کا بڑی تفصیل سے جائزہ لیا اور ان کی منظوری دی اور ڈائرکٹر محمد سہیل عمر کی مساعی کی تعریف کی۔

اس پروگرام کے تحت مختلف نوعیت کی جو سرگرمیاں مرتب کی گئیں ان کی تفصیل درج ذیل ہے۔

اہم نکات:-

۱-ہمارے پاس فنڈ چونکہ محدود ہیں لہذا اپنے پاؤں اپنی چادر کے مطابق پھیلائے جائیں گے۔

۲- اقبال میلہ اور جشن اقبال کی طرز کے پروگراموں کی بجائے اقبال جیسے شاعر فلسفی کے بنیادی نظریات اور تعلیمات کو اجاگر کیا جائے گا۔

۳-وقتی اور عارضی نمود و نمائش کے پروگراموں کی بجائے دور رس اور مستقل اہمیت کے پروگرام وضع کئے جائیں گے تاکہ وسائل کا ضیاع نہ ہو۔ یہ بھی کوشش کی جارہی ہے کہ معاشرے کے تمام طبقات اور ادارے اس میں شمولیت کریں۔ ان ہی فکر انگیز تصورات کے پیش نظر سال اقبال کی تقریبات کی تجاویز مرتب کی گئی ہیں۔

افتتاح

صدر پاکستان چونکہ اقبال اکادمی پاکستان کے سرپرست ہیں لہذا سال اقبال کا اعلان بھی ان کی طرف سے ہوا ہے۔ اس بات کی بجا طور پر توقع کی جارہی ہے کہ وفاق صوبے اور وزارتیں اس سلسلے میں اپنا

کردار بھرپور طور پر ادا کریں گی۔

کانفرنسیں اور سیمینار

اقبال کی سوانح اور اقبال پر سیمینار---وفاقی وزارت ثقافت اس سلسلے میں دوروزہ سیمینار منعقد کرے گی۔جس میں ملک کے تمام حصوں سے آٹھ دانشور حصہ لیں گے توقع ہے کہ یہ اسلام آباد میں ہوگا۔اس کے موضوعات اقبال اور عصری تقاضوں کے مطابق ہوں گے۔

۱-اسلامی ریاست کا تصور

۲-تعلیمی نظام-اقبال کا نکتہ نظر

۳-معاشی نظام-اقبال کا انداز فکر

ڈاکٹر وحید قریشی، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اور محمد سہیل عمر، موضوعات کی تشریح، سکالروں کا انتخاب اور دعوت ناموں وغیرہ کا اہتمام کریں گے۔

عالمی اقبال کانفرنس---اس موقع پر ایک عالمی اقبال کانفرنس کے انعقاد کا پروگرام ترتیب دیا گیا ہے تاکہ ایک بڑے فورم پر اقبال کے اذکار و نظریات کا جائزہ لیا جاسکے۔جس میں دنیا بھر سے ماہرین اقبال شرکت کریں گے۔

علاقائی سیمینار---صوبائی حکومتیں-تمام صوبائی حکومتیں بشمول حکومت آزاد کشمیر کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ بھی فکر اقبال پر سیمینار منعقد کریں۔

تعلیمی سیمینار --- صوبائی حکومتیں اپنے اپنے تعلیم کے صوبائی محکموں کے توسط سے یونیورسٹیوں، کالجوں اور سکولوں میں اقبال کے سوانح اور افکار پر تقریری مقابلے اور اس نوعیت کے پروگرام منعقد کریں گی۔

پاکستانی سفارت خانے---بیرون ملک پاکستانی سفارت خانے بھی علامہ اقبال کے حوالے سے مقامی لوگوں کے تعاون سے پروگرام مرتب کریں گے۔

ہفتہ اقبال---نومبر کے پہلے ہفتے کو ہفتہ اقبال قرار دیا گیا ہے۔2 نومبر سے 9 نومبر تک اقبال کے فلسفے، افکار اور نظریات پر لیکچر اور پینل بحث ہوگی۔اس موقع پر کتب، تصاویر اور آثار اقبال کی نمائش ہوگی۔ بعد دوپہر اقبال کی شاعری پر بحث اور لیکچر ہوں گے۔

ڈاک ٹکٹ---اس موقع کے حوالے سے یادگاری ٹکٹ جاری ہوں گے۔

قومی اور بین الاقوامی صدارتی اقبال ایوارڈز--- حکومت پاکستان ہر تین سال بعد یہ ایوارڈ اقبال پر کام کی حوصلہ افزائی کے لیے دیتی ہے۔اس موقع پر ان ایواڈر کا اعلان کیا جائے گا۔

اقبال پر سیریل --- پاکستان ٹیلی ویژن پر علامہ اقبال کے حوالے سے دستاویزی فلم، شاعری کی گائیکی کے ساتھ ساتھ اقبال پر ایک ٹیلی سیریل بھی پیش کیا جائے گا۔1970 میں اے۔کے۔کاردار نے

ایک اردو/ انگریزی ڈاکومنٹری تیار کروائی تھی ۔ 1977 ء میں علی سردار جعفری کے مسودے پر ایک ڈاکومنٹری تیار کی گئی تھی ۔ 1977 ء میں صد سالہ تقریبات کے موقع پر فلم اور پبلسٹی بیورو کے ایما پر سلیم احمد نے ایک ڈاکومنٹری تیار کی۔ڈاکٹر انیس ناگی نے 1995 میں ایک دستاویزی فلم تیار کی۔اقبال پر ایک فلم بنانے کیلئے بھی اقبال اکادمی بنیادی مواد تیار کر چکی ہے۔

نمائش ---اس موضوع پر علامہ کی تصاویر اقبال کے حوالے سے پینٹنگز، کتب، جرائد، آثار اقبال، خطوط وغیرہ اور آڈیو کیسٹس کی نمائش کی جائے گی۔

عطیات ---اس موقع پر اہم اداروں اور لائبریریوں کو منتخب کتب، رسائل، جرائد، بروشرز، آڈیو کیسٹ وغیرہ وغیرہ فراہم کئے جائیں گے۔ پاکستانی سفارت خانے، کتب خانے اور ادارے اس میں شامل ہیں۔ان تمام پر سال اقبال اندارج ہوگا۔

میڈیا--- پاکستان ٹیلی ویژن اس موقع پر سارا سال اپنے تمام چینلوں پر گذشتہ سالوں میں اقبال پر مرتب ہونے والے پروگراموں کا انتخاب ٹیلی کاسٹ کرے گا۔اس طرز پر ریڈیو پاکستان بھی نشریات جاری کرے گا۔

لانگ پلے--- پاکستان ٹیلی ویژن کے چینل علامہ اقبال کی شاعری پر لانگ پلے ٹیلی کاسٹ کریں گے۔

مقبول موسیقی ---مقبول عام گلوکار اور ان کے گروپ مثلاً شہزاد رائے ،ابرار الحق ،جمشید جنید اور جنون گروپ علامہ اقبال کے کلام پر مبنی پروگرام پیش کریں گے۔

نوجوانوں کے اقبال کے حوالے سے پروگرام--- جناب انور مقبول، جناب نعیم بخاری،توثیق حیدر نواجوان کیلئے تعلیمی ،ادبی ،کوئز اور مباحثوں کے پروگرام پیش کریں گے ان سے اس سلسلے میں خصوصی رابطہ کیا جائے گا۔

اطلاعاتی ٹیکنالوجی--- ویب سائٹ-اقبال پر ویب سائٹ کا معیار بہتر کیا جائے گا۔اسکی توسیع اور انعقاد کا اہتمام کیا جائے گا۔مختلف زبانوں، ساونڈ فائلوں، سوالات کے جوابات، سکینگ ، اردو اور فارسی شاعری کا متن۔آڈیو وڈیو میٹریل تمام عالمی معیار کے مطابق تیار اور دستیاب ہوں گے۔

انٹرنیشنل ویب پیج مقابلے---اقبال پر ویب پیج کو زیادہ سے زیادہ بہتر بنانے کے لئے ایک مقابلہ کروایا جائے گا۔اور اس کیلئے تین بہترین مقابلہ جیتنے والوں کو معقول معاوضہ دیا جائے گا۔

کثیر اللسانی ڈیٹا بیس لائبریری--- اقبال اکادمی کثیر اللسانی ڈیٹا بیس لائبیریری قائم کر رہی ہے جو ایک منفرد اقدام ہوگا۔ یہ لائبیریری تحقیق کے میدان میں ہر طرح سے معاونت کرے گی۔

اقبال سائیبر لائبیریری--- اقبال اکادمی اقبال سائیبر لائبیریری کے قیام کا منصوبہ تیار کر رہی ہے جس سے اقبال پر الیکٹرانک کتب دستیاب ہوں گی۔

اقبال پر مصور سی ڈی --- اکادمی ایک ایسی سی ڈی تیار کر رہی ہے جو خصوصی طور پر 2002 کے

حوالے سے ہوگی۔اس میں اقبال کی زندگی سے متعلق تصاویر اوران کی نثر و نظم کے نمونے بھی ہوں گے۔

اقبال ملٹی میڈیا---ایسی ملٹی میڈیا سی ڈیز تیار کی جارہی ہیں جن میں اقبال کی تمام نثری،شعری، اردو، فارسی،اورانگریزی تصاویر،خطوط،اشاریے وغیرہ موجود ہوں گے۔

آڈیو وڈیو پراجیکٹ---۱-آڈیو سی ڈیز اردو کلام ۲-آڈیو سی ڈی فارسی کلام ۳-اقبال وڈیو سی ڈی شامل ہیں۔

اقبال آرٹ گیلری---ایوان اقبال لاہور میں ایک آرٹ گیلری کا قیام بھی اسی منصوبے کا حصہ ہے جس میں علامہ اقبال کی سوانح اوران کی فکر کے حوالے سے ایک آرٹ گیلری قائم کی جارہی ہے۔جس میں اقبال پر پینٹنگ کرنے والے مصوروں کی تصاویر رکھی جائیں گی۔

اقبال البم---اقبال کی زندگی پر انگریزی میں کوئی اعلیٰ معیار کی البم تاحال دستیاب نہیں۔جو ایک بار کبھی چھپی تھی وہ بھی موجود نہیں۔سال اقبال کے دوران ایک اقبال البم کی اشاعت بھی ہوگی۔

کتب---سال اقبال کے دوران نئی اور پرانی کتب کی اشاعت کا ایک بڑا منصوبہ بنایا گیا ہے۔

تعارفی کتب و بروشرز---اقبال کی زندگی،کارناموں اور افکار پر ایک جامع تعارفی مواد شائع کیا جائے گا۔بالخصوص ان زبانوں میں جہاں اقبال پر کوئی قابل ذکر کام موجود نہیں۔

خصوصی مطبوعات---عالمی سطح پر فکر اقبال کی اشاعت کے لیے ایسی مطبوعات شائع کی جائیں گی جس سے عالمی سطح پر اقبال کے قارئین پیدا ہوں۔ایسی کتب عالمی افکار اور موضوعات کے تناظر میں ہوں گی۔

۱-ڈاکٹر جاوید اقبال کی کتاب۔''پاکستان،اپنے تشخص کی تلاش میں'' (انگریزی)

۲۔ڈاکٹر شیلا میکڈونلڈ (کینیڈا) شعلہء سنائی (انگریزی)

۳-ڈاکٹر مستنصر میر (امریکہ) لالہ صحرا (انگریزی)

۴-ڈاکٹر این میری شمل (جرمنی) شہپر جبریل (نیا ایڈیشن) (انگریزی)

(اردو،اور فارسی) تراجم میں

اقبال پاکستانی زبانوں میں---پاکستانی زبانوں میں کتب کی اشاعت کا سروے کیا جائے گا۔ان زبانوں میں کتب شائع کی جائیں گی،جن میں کلام اقبال ترجمہ نہیں ہوا۔پرانے تراجم بھی طبع ہوں گے۔

بچوں کے لئے مصور اقبال---نوجوانوں کو اقبال نے جن نظموں میں خطاب کیا ہے،اسے شائع کیا جائے گا۔پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ کے تعاون سے اور بعد میں دوسرے ٹیکسٹ بک بورڈ کے تعاون سے مصور کلام اقبال بچوں کیلئے شائع ہوگا۔

جو دیگر پاکستانی زبانوں میں بھی ہوگا۔

تحقیقی منصوبے

۱-دستاویزات قائداعظم میں ذکر اقبال

۲-زندہ رود (اردو)

۳-زندہ رود کے عربی، بنگلہ، چینی، روسی اور انگریزی زبان میں تراجم
۴-خطبہ الٰہ آباد کے اردو، فارسی، عربی، بنگالی، ملائی اور دوسری زبانوں میں تراجم
۵-کلیات نثریات اقبال
۶-کلیات اقبال انگریزی تراجم یکجا کر کے شائع ہوں گے۔
۷-کلیات اقبال (اردو)
۸-کلیات اقبال (فارسی)
۹-اقبال انسائیکلوپیڈیا
۱۰-کتابیات اقبال---ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی
۱۱-کلیات باقیات اقبال---ڈاکٹر صابر کلوروی

<u>رسائل</u> --- اقبال ریویو (انگریزی) اقبالیات (اردو) کے علاوہ اقبالیات (ترکی) اقبالیات (عربی) اور اقبالیات (فارسی) بھی شائع کئے جائیں گے۔

آثار اقبال --- اقبال اکادمی کی لائبریری میں علامہ اقبال کی زندگی پر دستاویزات، خطوط اور دوسرے مواد کا ایک وسیع ذخیرہ جمع کیا گیا ہے۔نئی نسل کیلئے پروگرام---صدر پاکستان کی سرپرستی میں ایک قومی کمیٹی برائے تقریبات سال اقبال تشکیل دی گئی ہے جس کے ارکان میں۔

۱-وفاقی وزیر ثقافت (چیئرمین)
۲-وفاقی سیکرٹیری وزارت ثقافت (رکن)
۳-ڈاکٹر جاوید اقبال (وائس چیئرمین)
۴-سیکرٹری تعلیم (ممبر)
۵-وفاقی سیکرٹری، اطلاعات (ممبر)
۶-جسٹس (ر) سردار محمد اقبال (ممبر)
۷-ڈاکٹر وحید قریشی (ممبر)
۸-افتخار عارف (ممبر)
۹-سکندر حیات جمالی (ممبر)
۱۰-عبدالغفار سومرو (ممبر)
۱۱-ڈاکٹر صابر کلوروی (ممبر)
۱۲-ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی (ممبر)
۱۳-ڈاکٹر معین الدین عقیل (ممبر)
۱۴-پروفیسر عطیہ سیّد (ممبر)
۱۵-ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار (ممبر)

۱۶-پروفیسر ایوب صابر　　　(ممبر)
۱۷-محمد سہیل عمر　　　(ممبر/کنوینر)

قومی کمیٹی منصوبوں کی منظوری ،سرگرمیاں اور فنڈز کی منظوری کا اختیار رکھتی ہے۔اقبال اکادمی پاکستان اس کا سیکرٹیریٹ ہوگا جہاں اجلاس منعقد ہوں گے۔

اقبال کے تصور انسان پر علمی نشست

حکومت پاکستان نے ۲۰۰۲ء کو سال اقبال قرار دیا ہے اس سلسلے میں ایک اہم تقریب اقبال اکادمی پاکستان اور خانہ فرہنگ ایران لاہور کے تعاون سے ایوان اقبال کے بینکویٹ ہال میں ۱۸ فروری ۲۰۰۲ء کی سہ پہر تین بجے سے رات ۹ بجے تک منعقد ہوئی جس میں اقبال کے تصور انسان پر مقالات پڑھے گئے تقریب میں ڈاکٹر فتح محمد ملک نے ''اقبال اور اسلامی عبادت کا تصور''، ڈاکٹر اسلم انصاری نے ''اقبال کا تصور تاریخ اور فرد'' (انگریزی) ڈاکٹر نعیم احمد نے ''اقبال کا تصور موت''، ڈاکٹر سلیم اختر نے ''اقبال کا مثالی انسان۔نفسیاتی تناظر میں''، چودھری مظفر حسین نے ''اقبال کا روحانی انسان''، خضر یاسین نے ''انسان اور اس کے وجودی اصول'' پر مقالات پڑھے۔خضر یاسین نے کہا ''انسان اعلیٰ ترین ہستی ہے وہ اپنے وجودی اصول میں لاثانی ہے اس سے بہتر وجود ممکن نہیں ہے۔وہ اس ہستی کی معرفت کا کوئی پیمانہ نہیں رکھتا اور نہ رکھ سکتا ہے۔جس کی تخلیق نے اسے وجود عطا کی ہے وہ کیا ہستی ہے؟ جس نے کائنات کو بنایا ہے اور سب سے بڑھ کر شعور نے شعور کو پیدا کیا۔انسان کا علم و وجدان، وہم و گمان، خیال و قیاس کچھ ایسا نہیں ہے جو اس تک رسائی میں انسان کی معاونت کر سکے اور اس کا راہ گیر و رہنما بن سکے اس کی ماہیت، اس کی فطرت اوصاف و خصائص ہمارے لیے یہ سب انسانی وجود کے ادراک کے مقولات ہیں''۔۔۔۔''حقیقت یہ ہے کہ علامہ کے ہاں زندگی کا مظہر ہی واحد اور حقیقی وجودی اصول ہے اس سے زیادہ یا اس سے کم ہر مظہر کو وہ کسی نہ کسی سطح سے حیاتیات کے مقولات سے واضح کرنے کی سعی کرتے ہیں۔انا یا خودی ان کا مرغوب ترین مقولہ ہے لہٰذا یہ جوہر کے حقیر ترین وجود سے لے کر خدائے بزرگ و برتر کی ہستی تک ہر ایک مظہر وجود پر اطلاق پذیر ہوتا ہے۔خضر یاسین کا مقالہ طویل تھا تاہم اس مقالے کو حاصل تقریب کی حیثیت حاصل تھی۔

ممتاز دانشور و ادیب ڈاکٹر سلیم اختر نے ''اقبال کا مثالی انسان: نفسیاتی تناظر میں'' کے موضوع پر مقالہ پیش کرتے ہوئے کہا ''علامہ اقبال نے جلال و جمال کے حامل اپنے اسلوب کے ذریعے سے مرد مومن کی جو صفات اجاگر کیں۔ان کی اساس ثنویت اور ضدین کے امتزاج پر استوار ہے۔علامہ نے تضاد کے امتزاج سے پیکر نو کی مسافت طے کی۔یوں کہ دونوں تضادات کی بہترین صفات حاصل کر لیں''۔

پروفیسر ڈاکٹر نعیم احمد صدر شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب لاہور نے اپنا مقالہ ''اقبال کا تصور بقائے دوام'' لکھ کر ڈاکٹریٹ حاصل کی تھی ''اقبال کا تصور موت'' ان کا آج کا موضوع تھا انہوں نے کہا ''علامہ اقبال کا تصور موت و حیات اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔صرف انہوں نے اس تصور کو فلسفیانہ اور علمی تناظر

میں اس طرح پیش کیا کہ یہ جدید ذہن کے لیے قابل قبول اور دل کش بن گیا ہے'' ۔۔۔۔''علامہ کا خیال ہے کہ ایک دفعہ وجود پذیر ہو جانے کے بعد انائے انسانی فنا سے آشنا نہیں ہو سکتی ۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انائے انسانی کا زمان میں ایک نقطہ آغاز ہے لیکن نقطہ انجام نہیں ہوتا'' ۔۔۔۔''علامہ نے موت اور بقائے دوام کے مسئلے سے اس طرح تعرض کیا ہے کہ انساں مایوسی اور قنوطیت کا مطلقاً شکار نہیں ہوتا ۔ موت کی آمد، آنے والی حیات سرمدی کی نوید بنتی ہے ۔ اگر اس نے اس کارگہ عمل میں اپنی خودی کو مستحکم کر لیا ہو تو وہ موت کا استقبال خندہ پیشانی سے کرتا ہے ۔

چو مرگ آید تبسم بر لب اوست

چودھری مظفر حسین ممتاز ماہر اقبالیات کی حیثیت سے شہرت رکھتے ہیں انہوں نے ''اقبال کا روحانی انسان'' کے موضوع پر ضخیم مقالہ پیش کیا انہوں نے کہا ۔''اقبال کا روحانی انسان جمال وجلال کے حسین امتزاج کا مرقع ہوتا ہے ۔ انہوں نے ان صفات کے لیے صحیح اور قوی کے الفاظ بھی استعمال کئے ہیں اور مثنوی اسرار و رموز کے سر آغاز میں مولانا روم کے جو اشعار نقل کئے ہیں ان میں شیرِ خدا اور رستم دستانم کے الفاظ کا بھی یہی مفہوم ہے ۔ روحانی انسان کی سیرت کی ہیئت ترکیبی کے جو عناصر اربعہ انہوں نے گنوائے ہیں ان میں غفاری و قدوسی کے ساتھ ساتھ قہاری و جبروت کو بھی شمار کیا ہے'' ۔

جامعہ پنجاب کے صدر شعبہ اردو پروفیسر ڈاکٹر تحسین فراقی نے ''اقبال کے تصور تہذیب'' پر مقالہ پیش کیا جس میں انہوں نے امریکی دانشور ہنٹنگٹن کے تہذیبوں کے تصادم کے تصور کے حوالے سے کہا کہ مغربی تہذیب کا اقبال نے معروضی مطالعہ کیا اور مغربی تہذیب کی موجودہ تباہ کن صورت حال کا ادراک کیا ۔ انہوں نے ہنٹنگٹن کے نظریات کو مسترد کرتے ہوئے کہا کہ آج انسان کو تصادم اور مناقشہ کی نہیں ایک پر امن دنیا کی ضرورت ہے ۔ لاہور یونیورسٹی و کالج برائے خواتین کی ڈین اور شعبہ فلسفہ کی سربراہ پروفیسر عطیہ سید نے ''اقبال کے تصور عورت'' پر مقالہ پیش کیا انہوں کہا کہ اقبال عورت کو تصویر کائنات میں رنگ قرار دیتے ہیں وہ عورت کی بصیرت پر اعتماد کرتے ہیں اس کے حقوق کا دفاع کرتے ہیں تاہم وہ مشرقی عورت کو مغربی عورت بننے سے باز رکھنے کی بھی تلقین کرتے ہیں ۔ مرد اور عورت دونوں کے حوالے سے اقبال کا نظریہ بڑا متوازن ہے شعبہ اقبالیات جامعہ پنجاب کے چیئر مین پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم شاہ اکرام نے ''اقبال کا تصور انسان'' پر مقالہ پیش کیا کہ اقبال رومی کے مرید تھے اور رومی کی ہی طرح ایک برتر انسان کے آرزو مند تھے جو تخلیقی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہو ۔

خانہ فرہنگ ایران لاہور کے ڈائرکٹر جنرل محمد سعید معز الدین، جنہوں نے اس سیمینار کے لیے مالی تعاون پیش کیا تھا، نے بھی ''اقبال اور فلسفہ خود شناسی'' کے موضوع پر مقالہ پیش کرتے ہوئے کہا ''اقبال کے فلسفہ خودی میں اگر اختیار کا اعتبار نہ ہوتا تو وہ بے اثر و بے ثمر ہوتا کیونکہ اگر انسان یا انسانی معاشرہ جو خود مختار ہو وہ سوچ سکتا ہے، دیکھ سکتا ہے ۔ انتخاب کر سکتا ہے اور اپنی آئندہ کی سرنوشت خود اپنے ہاتھ سے لکھ سکتا ہے'' ۔ انہوں نے اور ایرانی قونصل جنرل لاہور آقای مجید صادقی نے فارسی میں مقالات پیش کئے جن کے تراجم

خانم ثمینہ نے پیش کیے۔ پروفیسر ڈاکٹر اسلم انصاری نے اپنا مقالہ انگریزی میں ''اقبال کا تصور تاریخ اور انسان'' پیش کیا۔ ''تاریخ کے بارے میں اقبال کا اپنا مخصوص انداز فکر ہے کہ تاریخ حوادث گذشتہ کا ریکارڈ ہے جس میں آفاقی حرکت موجود ہے۔ وہ تاریخ کو بھی قرآن کے ساتھ انسانی علم کا اہم ذریعہ شمار کرتے ہیں وہ فرد مصدقہ کا استناد تاریخ کے حوالے سے کرتے ہیں۔

مقتدرہ قومی زبان پاکستان کے صدر نشین اور ممتاز دانشور پروفیسر فتح محمد ملک نے ''اقبال اور عبادت کا اسلامی تصور'' کے موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ ''اقبال کے خیال میں خالق اکبر کی نت نئی تخلیقی اداؤں کا سائنسی مشاہدہ افضل ترین عبادت ہے فطرت کے مطالعہ میں جذب سائنس دان کو اقبال ایک ایسا صوفی قرار دیتے ہیں جو اللہ کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ قوانین فطرت کی سائنسی تلاش وجستجو کو وہ قرب خداوندی کا وسیلہ قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے رسمی عبادات کی پابندی کی اہمیت سے انکار نہیں کیا۔ ان عبادات کی ادائیگی کو وہ ضروری خیال کرتے ہیں مگر اسے کافی نہیں سمجھتے۔ تسخیر کائنات کو وہ رسمی عبادات کی علمی توسیع سمجھتے ہیں''۔

محمد سہیل عمر ڈائرکٹر اقبال اکادمی پاکستان لاہور جو جلسے کی نظامت کے فرائض ادا کر رہے تھے اور ہر مقالے کا بنیادی جوہر اور مقالہ نگار کا تعارف بیان کرتے انہوں نے پروفیسر فتح محمد ملک کے مقالہ پر نہایت اہم سوالات اٹھائے جن کے جوابات کسی آئندہ موقع پر اٹھار کھنے کا عندیہ دیا۔

اقبال اکادمی پاکستان کی اس تقریب کے انعقاد میں خانہ فرہنگ ایران کے ڈائرکٹر جنرل محمد سعید معزالدین کے کردار کو خصوصی طور پر سراہا گیا اس موقع پر اقبال اکادمی نے نمائش کتب کی اور فروخت پر پچاس فیصد رعایت پیش کی خانہ فرہنگ ایران نے بھی کتب، تصاویر اور ایرانی تہذیب وثقافت کے تعارف کے لیے وڈیو پیش کی، ممتاز گلوکار پروفیسر جواد احمد شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب لاہور اور سانگلہ ہل کے محمد رفیع نے کلام اقبال پیش کیا۔ لاہور کے ممتاز دانشوروں نے مسلسل پانچ گھنٹے مقالات سن کر اپنی اعلیٰ علم دوستی کا مظاہرہ کیا۔

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے شعبۂ اردو میں آل احمد سرور پر دو روزہ قومی سیمینار

شعبۂ اردو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے زیر اہتمام آل احمد سرور دو روزہ قومی سیمینار ۲۴ فروری ۲۰۰۱ء کو منعقد کیا گیا جس میں اردو کے ممتاز نقاد، شاعر اور دانش ور پروفیسر آل احمد سرور کی شخصیت، فن اور ان کی نظم ونثر کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا۔ سیمینار کا افتتاح علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر جناب محمد حامد انصاری نے فرمایا۔ جناب شمس الرحمٰن فاروقی نے کلیدی خطبہ پیش کیا اور جناب سید حامد، چانسلر ہمدرد یونیورسٹی نئی دہلی نے خطبۂ صدارت پیش فرمایا۔ شعبۂ اردو کی تاریخ میں کسی زندہ شخصیت پر یہ پہلا سمینار تھا اور غالباً سردار جعفری کے بعد سرور صاحب ہی ایسے ایک ادیب ہیں جن کی خدمات کا اعتراف ان کی زندگی میں ہی اتنے بڑے سیمینار کے ذریعہ کیا گیا۔ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ اردو سے سرور صاحب کا بہت گہرا تعلق رہا ہے۔

وہ ۱۹۳۷ء میں یہاں استاد مقرر ہوئے تھے اور ۱۹۵۶ء سے ۱۹۷۳ء تک شعبہ اردو کے صدر بھی رہے۔ سرور صاحب کی علمی شخصیت اور ان کی تدریسی خدمات کے اعتراف میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے انھیں ۲۰ جنوری ۱۹۹۱ء کو ''پروفیسر ایمریطس'' کے اعلیٰ ترین اعزاز سے سرفراز کیا۔ ہندوستان کی دانش گاہوں میں ''پروفیسر ایمریطس'' کا اعزاز پانے والے سرور صاحب اردو کے پہلے استاد ہیں اور تاحال یہ اعزاز اردو کے کسی اور استاد کو نصیب نہیں ہوا۔

شعبۂ اردو کی جانب سے سرور صاحب پر دو روزہ سیمینار کا اہتمام خود شعبہ کے اعزاز کا ذریعہ کہا جا سکتا ہے۔ سرور صاحب اس سیمینار میں خود بھی شریک تھے اور اس موقع پر حکومت مدھیہ پردیش کا سب سے بڑا ادبی انعام ''اقبال سمان'' ایک لاکھ روپے کے چیک اور توصیفی سند کی صورت میں سرور صاحب کی خدمت میں پیش کیا گیا ہے جسے علامہ اقبال ادبی مرکز بھوپال کے سیکریڑی پروفیسر آفاق احمد حکومت مدھیہ پردیش کی جانب سے لے کر علی گڑھ آئے تھے۔ اس کے علاوہ انجمن ترقی اردو ہند کے جنرل سیکرٹری ڈاکٹر خلیق انجم بھی سرور صاحب کے لیے انجمن کی جانب سے ایک شال، یادگار میڈل اور کتابوں کے تحفے لے کر دہلی سے علی گڑھ آئے تھے۔

شعبۂ اردو کے اساتذہ اور علی گڑھ کے دانش وروں کے علاوہ ملک کے کئی اہم مراکز کے مندوبین اس سیمینار میں شریک ہوئے۔ افتتاحی جلسے کے بعد سیمینار کے مزید چار اجلاس منعقد ہوئے اور بیس مقالے پیش کیے گئے۔ سیمینار کے تمام جلسوں کی روداد ذیل میں پیش کی جاتی ہے:

افتتاحی جلسہ:-

آل احمد سرور دو روزہ قومی سیمینار کا افتتاحی اجلاس ۲۴ فروری ۲۰۰۱ء کو گیارہ بجے دن کو آرٹس فیکلٹی لاونج میں منعقد کیا گیا۔ شعبۂ اردو کے طالبِ علم محمد احتشام کی تلاوت کلام پاک سے افتتاحی جلسے کا آغاز ہوا۔ شرکا، مندوبین اور مہمانانِ گرامی کا سیمینار میں خیر مقدم کرتے ہوئے صدر شعبۂ اردو پروفیسر اصغر عباس نے استقبالیہ کلمات میں فرمایا کہ:

یہ ہماری خوش بختی ہے کہ آج ہمارا شعبہ سرور صاحب کے قدوم میمنت لزوم سے سرفراز ہے۔ سرور صاحب نہ صرف یہ کہ اردو زبان و ادب کے عارف، اردو تنقید کے قافلہ سالار اور اردو تحریک کے قائد کی حیثیت سے شہرت رکھتے ہیں بلکہ آپ نے ہماری یونیورسٹی کے وقار میں بے مثال اضافے کیے ہیں۔ سرور صاحب کا رشتہ اس تعلیمی اور تہذیبی مرکز سے سات دہائیوں پر پھیلا ہوا ہے آپ زمانۂ طالب علمی میں اس یونیورسٹی کے منتخبات میں گنے جاتے تھے۔ سر راس مسعود جس زمانے میں یہاں وائس چانسلر تھے آپ نے یونین کے نائب صدر کی حیثیت سے طلبا کی قیادت کی اور استاد کی حیثیت سے بھی آپ نے جو عزت و وقار حاصل کیا وہ کسی بھی عالم کے لیے باعث افتخار ہو سکتا ہے۔ آپ نے شعبۂ اردو کی صدارت کے زمانے میں اپنی سرگرمیاں صرف ادبی مسائل تک محدود نہیں رکھیں بلکہ تہذیب، تاریخ، تعلیم اور معاشرے کے ہر پہلو پر ذمہ دارانہ نظر ڈالی اور ہر دائرے میں مصلحت اور مفاد سے بے نیاز ہو کر اپنی رائے کا اظہار کیا۔ آزادی کے بعد ہمارے شعبے کو ترقی کی

نئی راہوں سے سرور صاحب نے آشنا کیا۔ شعبہ میں اساتذہ اور طلبا کی تعداد میں اضافہ ہوا۔ تحقیقی اور تدریسی کاموں کو مستحکم تر بنانے کے لیے کی کوشش کی گئی۔ یہی نہیں بلکہ سرور صاحب نے جس دل نوازی اور احساس ذمہ داری کے ساتھ نوجوان ذہنوں کی پرورش کی اس پر ہماری کئی نسلیں فخر کر سکتی ہیں۔ سرور صاحب میں خیال کی وہ وسعت اور شخصیت کی وہ بے تعصبی ہے جسے ہم تعلیم اور تہذیب کا اصل الاصول کہہ سکتے ہیں۔ ان میں وہ کشادہ ذہنی ہے جو ایک عالم کی شان ہے، وہ تہذیب متانت اور وقار ہے جو ایک اچھے استاد کا شرف ہے اور ملک کے تہذیبی اور معاشرتی مسائل سے وہ ذہنی ربط ہے جو ایک سچے دانشور کی پہچان قرار دیا جا سکتا ہے۔ برصغیر میں آج چھوٹے بڑے نقادوں کی کمی نہیں ہے لیکن ہر نقاد نے کسی نہ کسی عنوان سرور صاحب سے فیض اٹھایا ہے۔ سرور صاحب نے شاعری بھی کی ہے اور ایک اچھے خاصے حلقے میں ان کو حسن قبول بھی ملا ہے۔ ان کی شاعری انسان اور انسانیت کے منظر نامے سے عبارت ہے۔ اپنے عہد کی سیاسی سماجی اور ادبی تبدیلیوں پر ان کی بڑی گہری نظر ہے اور انکی شاعری میں روح عصر فنکارانہ بصیرت کے ساتھ موجود ہے۔ وہ کشاکش حیات سے مایوس یا ہراساں نہیں ہوتے بلکہ اسی زمین پر ایک جہان آخریں کے مشتاق رہتے ہیں۔

سرور صاحب کی صحافتی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے صدر شعبۂ اردو نے فرمایا کہ سرور صاحب کی صحافت کا آغاز علی گڑھ میگزین کی ادارت سے ہوا۔ رشید صاحب کے رسالہ سہیل کی ادارت میں بھی شامل رہے۔ وہ انجمن ترقی اردو کے رسالہ اردو ادب اور مسلم یونیورسٹی کے علمی رسالہ فکر و نظر کے مدیر رہے۔ آج بھی روز نامہ سیاست حیدر آباد میں پندرہ روزہ ان کا کالم چھپتا ہے۔ اور سرمۂ اہل نظر بن جاتا ہے۔ انجمن ترقی اردو ہند کے اخبار ہماری زبان کی ادارت کے فرائض سرور صاحب نے تقریباً دو دہائی تک انجام دیے۔ اسی اخبار کے ذریعہ سرور صاحب نے اردو تحریک کی قیادت کی۔

صدر شعبۂ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ سرور صاحب پر اس دو روزہ مذاکرے میں انکی شخصیت، انکی تنقید، ان کا اسلوب، انکی خود نوشت، انکے توسیعی خطبات، انکے سفر نامے، انکی صحافت، انکی دانشوری اور اسکے علاوہ دوسرے موضوعات پر گفتگو ہوگی اور سرور صاحب کا خصوصی مطالعہ کرنے والے دانشوروں کے مقالوں سے بحث و نظر کی نئی راہیں کھلیں گی اور اس طرح ہمارے علمی سرمایے میں اضافہ ہوگا اور یہی اس سیمینار کا مقصد ہے۔

شعبۂ اردو کی درخواست پر اردو کے ممتاز نقاد اور دانش ور جناب شمس الرحمٰن فاروقی اس سیمینار میں کلیدی خطبہ کے ساتھ تشریف لائے تھے۔ صدر شعبۂ اردو نے فاروقی صاحب کا شکریہ ادا کرتے ہوئے کہا کہ کسی ادبی محفل میں شمس الرحمٰن صاحب کا تعارف کرانا سورج کو چراغ دکھانا ہے۔ اردو ادب کی تاریخ میں خاص طور پر آزادی کے بعد ایسی شخصیتیں شاذ و نادر نظر آتی ہیں جو ملک کی انتظامیہ میں رہنے کے باوجود ان کے علمی اور ادبی اکتسابات سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہوں۔ ان مستثنیات میں شمس الرحمٰن صاحب سرفہرست ہیں۔

صدر جلسہ جناب سید حامد کا خیر مقدم کرتے ہوئے صدر شعبۂ نے کہا کہ سید صاحب ہمارے ان

اکابرین میں ہیں جن کی خدمات کسی ایک دائرے تک محدود نہیں وہ ایک منفرد صاحب قلم، سلجھے ہوئے نقاد اور ممتاز شاعر ہیں۔ اور علی گڑھ کے زمانے طالب علمی میں وہ ہر جگہ نمایاں رہے۔ انھوں نے کئی ایسے اساتذہ اور مدبرین کی آنکھیں دیکھی ہیں جنھوں نے براہ راست سرسید کے آہنی عزم اور مدبرانہ صفات سے فیض پایا تھا۔ سید حامد صاحب نے طالب علمی کے زمانے سے اس یونیورسٹی سے جو پیمان وفا باندھا تھا۔ اس پر تا حال قائم ہیں۔ جب وہ اس تعلیمی اور تہذیبی مرکز کے پاسبان، محافظ، معمار اور اسکے امین بن کر آئے تو انھوں نے ایک عاشق کی والہانہ شیفتگی کے ساتھ اس یونیورسٹی کے ہمہ جہت مفاد میں اپنی بہترین صلاحیتیں صرف کر دیں۔ انھیں قوم کے ہمہ جہتی فروغ سے والہانہ لگاؤ ہے۔ ان کی زندگی صبر وتحمل، درد مندی اور جہد مسلسل سے عبارت ہے۔ وہ محض اداروں کے موسس اور منتظم ہی نہیں، وہ صرف سماجی مفکر یا ادیب اور شاعری ہی نہیں بلکہ اقدار عالیہ کے عاشق بھی ہیں۔ میں اس سیمینار میں سید صاحب کا استقبال کرتا ہوں۔

صدر شعبۂ نے سلسلۂ گفتگو جاری رکھتے ہوئے کہا کہ آج کے مذاکرے کا افتتاح ہمارے وائس چانسلر محمد حامد انصاری صاحب فرمائیں گے اور صدارت سید حامد صاحب فرما رہے ہیں۔ حاضرین کا یہ اجتماع ہر لحاظ سے فال نیک ہے۔ محمد حامد انصاری صاحب جب سے ہماری یونیورسٹی کے اعلیٰ عہد پر فائز ہوئے ہیں وہ قدم قدم پر اپنی شرافت نفس اور جذبۂ کردار سازی سے اس تہذیبی اور تعلیمی مرکز کا وقار بلند کرنے میں مصروف ہیں۔ وہ یہاں آتے ہی جس بحران سے دوچار ہوئے اور اس کے چیلنج کو انھوں نے جس عزم اور دلیری سے قبول کیا، ناسپاسی ہوگی اگر اس کا یہاں ذکر نہ کیا جائے۔ سرور صاحب کا یہ شعر حامدین کے کیسا حسب حال ہے:

نہ یہ عالی جناب اٹھے نہ وہ عالی مقام آئے
جب آئی آنچ صحرا پر تو دیوانے ہی کام آئے

آج کا یہ سیمینار حامد انصاری صاحب کی اردو دوستی کا ایک نمونہ ہے اور اس کا اعتراف بھی ضروری ہے کہ اس سیمینار کے لیے ان کا بھرپور تعاون ہمیں حاصل رہا۔

صدر شعبۂ کی استقبالیہ تقریر کے بعد بی اے کی طالبہ شاہدہ مرغوب نے سرور صاحب کی ایک نظم ترنم کے ساتھ پیش کی۔ افتتاحی جلسے کی نظامت سیمینار ڈائریکٹر پروفیسر قیصر جہاں فرما رہی تھیں۔ انھوں نے محمد حامد انصاری صاحب (وائس چانسلر) سے سیمینار کے افتتاح کی درخواست کی۔ سیمینار کا باضابطہ افتتاح کرتے ہوئے جناب محمد حامد انصاری نے اردو شعر و ادب اور اردو تحریک کے سلسلے میں سرور صاحب کی خدمات کا بطور خاص ذکر کیا اور فرمایا کہ شعبۂ اردو اور مسلم یونیورسٹی دونوں پر سرور صاحب کا جو قرض تھا، آج کی تقریب اس قرض کو ادا کرنے کی ایک کوشش ہے۔ سیمینار کے باضابطہ افتتاح کے بعد شمس الرحمٰن فاروقی صاحب نے ''سرور دانشور'' کے عنوان سے کلیدی خطبہ پیش کیا جس میں یہ وضاحت کی گئی تھی کہ دانش وری کئی پہلو رکھتی ہے اور اس کا سب سے اہم اظہار اسی حالت میں ہوتا ہے جب دانش ور کو کسی ایسے علمی یا فکری موقف کا سامنا ہو جس سے وہ متفق نہ ہو۔ ایسی صورت میں اصل دانش وری یہ ہے کہ اپنی رائے کا بے کم و کاست اظہار کر

دیا جائے لیکن اس بات کا احساس بھی رہے کہ فریق مخاف کی رائے کو بھی زندہ رہنے کا حق ہے۔ سرور صاحب اسی معاملے میں لائنل ٹرلنگ (LIONEL TRILLING) کے ہم نوا ہیں اور انکی دانش وری کا تقاعل بھی یہی ہے کہ کسی چیز کی حقیقت کے بارے میں تمام دعوے بنیادی طور پر عارضی ہوتے ہیں۔ فاروقی صاحب کے بقول ہمارے یہاں دانش ور کا مطلب عام طور یہ سمجھا گیا ہے کہ دانشور ہر معاملے میں اپنی رائے رکھتا ہے۔ اور اپنے علاوہ کسی اور کی رائے کو معتبر نہیں جانتا، دانش ور کی اصل تعریف یہ نہیں ہے۔ دانشور کی پہچان یہ ہے کہ وہ ہر معاملے پر اپنی سوچی سمجھی رائے رکھتا ہے۔ موقع پڑنے پر اس کا اظہار کرتا ہے اور فریق مخالف کو بھی اپنی رائے رکھنے کا حق دیتا ہے۔ دانش ور کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے فاروقی صاحب نے سرور صاحب کی تحریروں سے اقتباسات پیش کر کے انھیں ایک سچا دانش ور ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اس سلسلے میں اکبرالہ آبادی پر سرور صاحب کے مضمون کو فاروقی صاحب نے بنیاد بنایا اور بتایا کہ سرور صاحب کی دانش وری میں تھوڑی رومانیت بھی ہے۔ یہ رومانیت نقاد کے دل کو پاسبان عقل کی رقابت سے کبھی کبھی آزاد بھی کر دیتی ہے اور آج کے عہد میں جب تنقید میں ادب سے محبت کی جگہ ادب سے نبرد آزما ہونے کا رجحان دکھائی دینے لگا، یہ رومانیت کچھ زیادہ ہی ضروری ہوگئی ہے۔ سرور صاحب کی دانش وری پر یہ کلیدی خطبہ بے حد پسند کیا گیا۔

ہمدرد یونیورسٹی کے چانسلر جناب سید حامد نے اپنے خطبۂ صدارت میں سرور صاحب کی علمی، ادبی، انتظامی اور قائدانہ صلاحیتوں اور خدمات کا شرح وبسط کیساتھ جائزہ لیا اور ان کی دانش وری کو بھی موضوع بحث بنایا۔ اسکے بعد حکومت مدھیہ پردیش کا سب سے بڑا ادبی انعام ''اقبال سمان'' جسے حکومت مدھیہ پردیش کے نمائندے اور اقبال ادبی مرکز بھوپال کے سیکرٹری پروفیسر آفاق احمد لے کر آئے تھے، سرور صاحب کی خدمت میں پیش کیا گیا۔ ایک لاکھ روپے کے چیک اور توصیفی سند کی صورت میں یہ انعام مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر جناب محمد حامد انصاری کے ہاتھوں سرور صاحب کی خدمت میں پیش کیا گیا۔

انجمن ترقی اردو ہند کے سیکرٹری کی حیثیت سے سرور صاحب کی خدمات کے اعتراف میں انجمن کے موجودہ جنرل سیکرٹری ڈاکٹر خلیق انجم ارمغان انجمن کے طور پر ایک شال، کتابیں اور یادگار میڈل لائے تھے جسے انجمن ترقی اردو ہند کے سابق صدر جناب سید حامد نے سرور صاحب کی خدمت میں پیش کیا۔ اس کے بعد سرور صاحب کی دو تازہ مطبوعات (۱) ''اردو تحریک'' (۲) ''افکار کے دیے'' کی رسم اجرا شمس الرحمٰن فاروقی صاحب نے انجام دی۔ یہ دونوں کتابیں ''ہماری زبان'' میں سرور صاحب کے اداریوں کے انتخاب پر مشتمل ہیں جنھیں ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ کے مالک اسد یار خان صاحب نے بڑے اہتمام سے حال میں شائع کیا ہے۔

اپنی مستقل علالت اور نقاہت کے باوجود سرور صاحب نے شعبہ اردو کی درخواست پر اس سیمینار میں شرکت کی دعوت قبول کی تھی اور افتتاحی جلسے میں تشریف رکھتے تھے اسلئے ان سے درخورست کی گئی کہ اپنے تاثرات پیش فرمائیں انھوں نے منتظمین سیمینار اور شرکائے جلسہ کا شکریہ ادا کرتے ہوئے علی گڑھ والوں کو سر راس مسعود کا وہ سبق یاد دلایا جو انھوں نے اپنے دور وائس چانسلری میں طلبا کو دیا تھا کہ:-''میں اس ادارے

میں کوئی چیز دوسرے درجے کی نہیں دیکھنا چاہتا۔'' سرور صاحب نے تکنیکی تعلیم کی قدر و قیمت کا اعتراف کرتے ہوئے اس امر کا اعادہ کیا کہ یونیورسٹی کا مقصد علوم کی تعلیم ہے کیونکہ علوم سے ہی افکار جنم لیتے ہیں۔ اسکے بعد پروفیسر قیصر جہان نے مہمانوں اور شرکائے جلسہ کا شکریہ ادا کیا اور پھر سرور صاحب کے سلسلے میں مولانا آزاد لائبریری میں کتابوں کی نمائش کا افتتاح پروفیسر عبدالمغنی سابق وائس چانسلر متھلا یونیورسٹی (بہار) نے فرمایا اور شعبۂ اردو میں شاندار چائے کے بعد افتتاحی جلسہ ختم ہوا۔

پہلا جلسہ:

آل احمد سرور دوروزہ قومی سیمینار کا پہلا جلسہ ۲۴ فروری ۲۰۰۱ء کو ۳ بجے سہ پہر شروع ہوا جس کی صدرات پروفیسر آفاق احمد (بھوپال)، پروفیسر سید عبدالباری (سلطان پور) اور پروفیسر عجب سنگھ (علی گڑھ) نے فرمائی۔ نظامت کے فرائض ڈاکٹر خورشید احمد نے انجام دے۔ کل پانچ مقالے پیش کیے گئے۔ مقالہ نگاروں میں ڈاکٹر خلیق انجم، پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی، پروفیسر زاہدہ زیدی، محترمہ سلمیٰ صدیقی اور پروفیسر محمود الحسن شامل تھے۔ ڈاکٹر خلیق انجم نے انجمن ترقی اردو کے حوالے سے سرور صاحب کی خدمات کا تفصیل سے جائزہ لیا اور انجمن کے ریکارڈ کی مدد سے سرور صاحب کی سیکرٹری شپ کے زمانے کی کئی اہم باتیں تحقیقی نقطۂ نظر سے بیان کیں۔ سلمیٰ صدیقی نے ''ہمارے سرور صاحب'' کے عنوان سے ایک تاثراتی مضمون پیش کیا جس میں سرور صاحب کی سیرت و شخصیت اور انکی سوانحی زندگی کے بعض اہم گوشے سامنے آئے۔ پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی نے سرور صاحب کی دانش وری پر ایک مفصل اور مدلل مضمون پیش کیا۔ پروفیسر محمود الحسن نے ''آل احمد سرور اور لکھنؤ'' کے عنوان سے مقالہ پیش کیا جس میں سرور صاحب کی علمی، انتظامی، صلاحیتوں اور انکی شخصیت پر روشنی ڈالی گئی۔ پروفیسر زاہدہ زیدی کے مضمون میں بھی سرور صاحب کی حیات سیرت اور شخصیت کے جائزے پر زیادہ توجہ دی گئی۔

دوسرا جلسہ:

سیمینار کا دوسرا جلسہ ۲۴ فروری ۲۰۰۱ء کو شام ساڑھے چھ بجے منعقد ہوا جس کی صدارت محترمہ سلمیٰ صدیقی، پروفیسر نور الحسن نقوی اور پروفیسر محمود الحسن نے فرمائی اور نظامت کے فرائض ڈاکٹر سید محمد ہاشم نے انجام دیے اور چار مقالے پیش کیے گئے۔ ڈاکٹر شہناز ہاشمی نے ''سرور صاحب کی سرگرمیاں'' کے عنوان سے مضمون پڑھا جس میں خاکے کا رنگ غالب تھا۔ ڈاکٹر امیر عارفی (دہلی یونیورسٹی) نے ''سرور صاحب: چند تاثرات'' کے عنوان سے مضمون پیش کیا۔ پروفیسر شارب ردولوی نے ''آل احمد سرور نظریے سے نظر تک'' کے موضوع پر نہایت جامع اور وقیع مقالہ پیش کیا۔ پروفیسر نثار احمد فاروقی کے مضمون کا عنوان تھا: ''پروفیسر آل احمد سرور اور میر شناسی''، جس میں میر سے متعلق سرور صاحب کی تنقیدی نگارشات کا عمومی جائزہ پیش کرتے ہوئے یہ کہا گیا تھا کہ سرور صاحب نے میر شناسی کے سلسلے میں جو باتیں اشارتاً کہی ہیں اگر انھیں پھیلا دیا جائے تو اس موضوع پر کئی اہم کتابیں وجود میں آ سکتی ہیں۔

تیسرا جلسہ:-

آل احمد سرور دو روزہ قومی سیمینار کا تیسرا جلسہ ۲۵ فروری ۲۰۰۱ء کو ۱۰ بجے شروع ہوا۔ جس کی صدارت پروفیسر نثار احمد فاروقی، پروفیسر شارب ردولوی اور پروفیسر عبدالمغنی نے فرمائی اور نظامت کے فرائض ڈاکٹر عقیل احمد نے انجام دیے۔ اس جلسے میں پانچ مقالے پیش کیے گئے۔ پروفیسر نورالحسن نقوی کے مقالے کا عنوان تھا: ''پروفیسر سرور، اپنے اداریوں کی روشنی میں''۔ اس میں سرور صاحب کے بنیادی افکار اور ان کی بے لاگ تنقیدوں پر روشنی ڈالی گئی۔ سرور صاحب نے اپنے اداریوں میں علی گڑھ تحریک اور سرسید کے افکار سے متعلق جو سخن گسترانہ باتیں بیان کی ہیں ان پر بھی مقالہ نگار نے اشارہ کیا۔ پروفیسر ریاض الرحمٰن خاں شیروانی نے ہندوستانی مسلمانوں کے تشخص کے حوالے سے سرور صاحب کی دانش وری پر مضمون پیش کیا۔ پروفیسر عبداللہ ولی بخش قادری نے سرور صاحب کی نثر سے متعلق مضمون پڑھا جس میں سرور صاحب کے اسلوب اور تنقیدی نثر کے بیان کے سلسلے میں گفتگو کی گئی تھی۔

پروفیسر سعید الظفر چغتائی نے سرور صاحب کے سفر نامے کی روشنی میں ان کے ''تاثرات'' امریکہ کا فکری و فنی جائزہ پیش کیا اور ڈاکٹر شہاب الدین ثاقب نے اپنے مضمون ''آل احمد سرور اور انجمن ترقی اردو'' میں انجمن اور اسکے سیکرٹری مولوی عبدالحق سے سرور صاحب کے دیرینہ مراسم کا تذکرہ کرتے ہوئے انجمن کے سیکرٹری کی حیثیت سے سرور صاحب کی خدمات کا جائزہ پیش کیا۔ اسکے بعد پروفیسر نثار احمد فاروقی نے صدارتی کلمات میں اس اجلاس کے تمام مقالوں پر مختصراً تبصرہ کرتے ہوئے اسے سرور فہمی کے سلسلے میں قابل قدر بتایا اور اسی کے ساتھ حاضرین جلسہ بالخصوص طلبا کو یہ تلقین کی کہ وہ اپنی تہذیبی شناخت پر توجہ دیں اور سرسید کے اصلاحی مشن اور خدمت کے جذبے کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ صدراتی کلمات کے بعد چائے کا وقفہ ہوا۔ اس کے فوراً بعد ۱۲ بجے دن میں سیمینار کا چوتھا اور آخری اجلاس شروع ہوا۔

چوتھا جلسہ:

آل احمد سرور دو روزہ قومی سیمینار کا یہ آخری جلسہ تھا۔ جس کی صدارت پروفیسر ریاض الرحمٰن خان شروانی، پروفیسر سعید الظفر چغتائی، پروفیسر عبداللہ ولی بخش قادری اور پروفیسر امیر عارفی نے فرمائی۔ نظامت کے فرائض ڈاکٹر قمر الہدیٰ فریدی نے انجام دے۔ اس اجلاس میں چھ مقالے پیش کئے گئے۔ مقالہ نگاروں میں ڈاکٹر عبدالباری، ڈاکٹر ظفر احمد، ڈاکٹر خورشید احمد، پروفیسر عجب سنگھ، ڈاکٹر انجمن آرا اور پروفیسر عبدالغنی شامل تھے۔ ڈاکٹر عبدالباری نے آل احمد سرور کا سفر، ''نقد و نظر سے دانش وری تک'' کے عنوان سے مقالہ پیش کیا۔ ڈاکٹر ظفر احمد کے مقالے کا عنوان تھا: ''پروفیسر آل احمد سرور اور اقبال تنقید'' ڈاکٹر خورشید احمد، پروفیسر عجب سنگھ اور پروفیسر عبدالغنی کے مضامین بھی سرور صاحب کی تنقید نگاری سے متعلق تھے۔ اس اجلاس میں صرف ڈاکٹر انجمن آرا کا مضمون سرور صاحب کی شاعری کے سلسلے میں تھا۔

سرور صاحب پر یہ دو روزہ سیمینار بہت کامیاب رہا۔ شرکا اور حاضرین کثیر تعداد میں موجود رہے۔ اور علمی حلقوں میں اس سیمینار کے بارے میں یہ تأثر قائم ہوا کہ شعبۂ اردو کی جانب سے یہ سیمینار سرور صاحب

کیلیئے خراج عقیدت ہی نہیں بلکہ اس سے سرور شناسی اور سرور فہمی کی فضا بھی عام ہوگی۔

رپورٹ:- ڈاکٹر شہاب الدین ثاقب

مجلس اقبال عالمی اردو مرکز کی اقبال پر تقریب

عالمی اردو مرکز جدہ نے حسب روایت اس سال بھی یوم اقبال کی تقریب شایان شان طریقے سے منعقد کی۔تقریب کا اہتمام عالمی اردو مرکز کی مجلس اقبالؒ نے کیا تھا۔صدارت ڈاکٹر غلام اکبر نیازی نے کی۔ جبکہ جدہ میں پاکستان کے قونصل جنرل جناب محمد نواز چودھری مہمان خصوصی تھے۔سٹیج پر ان کے ساتھ عالمی اردو مرکز کے صدر پروفیسر منور اقبال شمس اور ممتاز شاعر اور تحریک پاکستان کے کارکن جناب احمد جمال صادق بھی موجود تھے۔جنہیں تقریب کے اعزازی مہمان کی حیثیت حاصل تھی۔آپ کو اقبال کی قربت بھی حاصل رہی اور فکر اقبال کے فروغ کے لیے آپ کی خدمات قابل قدر ہیں۔

تقریب کا آغاز محمد نذیر نے تلاوت کلام پاک سے کیا۔جس کے بعد معبر قریشی نے حضرت اقبال کے نعتیہ اشعار اپنے خوبصورت ترنم میں پیش کیے،

قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے
دہر میں اسم محمد ﷺ سے اجالا کر دے

ہدیہ نعت کے بعد اردو مرکز کی طرف سے مجلس عاملہ کے رکن جناب گلاب خاں نے افتتاحی مضمون پیش کیا۔جس میں انھوں نے عصر حاضر کے لیے اقبال کے پیغام پر روشنی ڈالی۔انہوں نے کہا کہ اقبال سچے عاشق رسول ﷺ تھے۔انکے کلام سے توحید کی تعلیم ملتی ہے۔انھوں نے ہمیشہ قرآن پر عمل پیرا ہونے پر زور دیا۔عصر حاضر کی نجات اقبال کے افکار کو حرز جاں بنانے میں ہے۔تقریب سے خطاب کرتے ہوئے جناب طارق محمود نے کہا کہ علامہ اقبال صاحب کا کلام قرآن کی تفسیر ہے۔انہوں نے ہمیشہ مسلمانوں کو ہدایت کی کہ وہ اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہوں۔اقبال ایک ایسے شاعر اور فلسفی تھے جنہوں نے امت مسلمہ میں بیداری اور زندگی کی لہر پیدا کی۔تقریب سے خطاب کرتے ہوئے ڈاکٹر عرفان ہاشمی نے ان حقائق پر روشنی ڈالی جن کی بنا پر انہیں دانائے راز کہا جاتا ہے،انہوں نے کہا کہ اقبال راز ہستی اور راز کائنات سے آشنا تھے۔تقریب سے خطاب کرتے ہوئے ممتاز سکالر پروفیسر ڈاکٹر اطہر سعید نقوی نے کہا کہ اقبال کے فکر و فلسفہ نے انسان کو عظمتوں سے آشنا کیا۔وہ ترجمان حقیقت تھے۔انہوں نے عشق وخرد کے اسرار فاش کیے۔خودی اور بے خودی کی لذتوں سے آگاہ کیا،مرد مومن یا انسان کامل کی تلاش ان کی شاعری کا مرکز ومحور ہے،پروفیسر نقوی کی تقریر کے بعد محمد مدثر قریشی رکن مجلس عاملہ عالمی اردو مرکز نے ترنم سے کلام اقبال پیش کیا۔

؎ گراں جو مجھ پہ یہ ہنگامۂ زمانہ ہوا
جہاں سے باندھ کے رختِ سفر روانہ ہوا

تقریب کے مہمان خصوصی جدہ میں پاکستان کے قونصل جنرل جناب محمد نواز چوہدری نے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ علامہ اقبال جیسے لوگ امتوں کا سرمایۂ افتخار ہوتے ہیں۔ اقبال کے اشعار مردہ جسموں میں زندگی کی تحریک پیدا کرتے ہیں، ان کے افکار ذہنوں کی پژمردگی دور کرتے ہیں، اقبال کا کلام آج بھی انقلابات برپا کرسکتا ہے بشرطیکہ اسے پڑھا اور سمجھا جائے اور پھر اس پر عمل بھی کیا جائے۔ انہوں نے کہا کہ پاکستان اقبال کے تصورات کی عملی تعبیر ہے۔ مگر ان کے افکار سے اس کی تعمیر کا کام بھی ہماری ذمہ داری ہے صدر تقریب ڈاکٹر غلام اکبر نیازی نے اپنے صدارتی خطبے میں علامہ کے بے شمار اشعار پڑھے اور انہیں عالمی سیاسی حالات اور مسلمانوں کی بدحالی کے واقعات پر منطبق کیا، انہوں نے کہا کہ اقبال آج کے حالات کا بھی چشم تصور سے مشاہدہ کر رہے تھے۔ اسی لیے انکے اشعار ان حالات کی تصویر پیش کرتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ علامہ اقبال کو خراج عقیدت پیش کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ ان کے افکار پر عمل پیرا ہو کر اسلام کا بول بالا کریں، عالمی اردو مرکز کے صدر مشہور شاعر اور دانشور پروفیسر منور ہاشمی نے اس موقعہ پر خطاب کرتے ہوئے کہا کہ علامہ اقبال کے فکر و فلسفہ نے پوری دنیا کو متاثر کیا۔ اقبال واحد مفکر ہیں جن کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ وہ ماضی، حال اور مستقبل تینوں زمانوں کے شاعر ہیں۔ جناب ہاشمی نے چند واقعات بھی سنائے جن میں علامہ اقبال کی شراب سے شدید نفرت اور ان کی ذاتی دیانت و شرافت کا اظہار ہوتا ہے۔ انہوں نے تقریب کے شرکا کے لیے کلمات تشکر بھی ادا کیے، تقریب کے دوسرے دور میں جدہ کے معروف و ممتاز شعرا نے علامہ اقبال کی زمینوں میں اپنا تازہ کلام سنایا۔ اور شاعر مشرق کو منظوم خراج عقیدت پیش کیا۔

ان شعرا میں جناب احمد جمال صادق۔ جناب منور ہاشمی۔ جناب طاہر جمیل۔ جناب اطہر عباسی۔ جناب انجم کاظمی۔ جناب عرفان بارہ بنکوی۔ جناب آفتاب ترابی۔ جناب حبیب صدیقی۔ جناب عبدالقیوم مبین۔ جناب زمرد سیفی، نظر حجازی، زوّار قمر عابدی اور دیگر شعرا شامل ہیں۔ تقریب کے پہلے حصے کی نظامت حامد اسلام نے کی۔ دوسرے دور کی نظامت اردو مرکز مجلس اقبال کے ناظم محمد حبیب صدیقی نے کی۔

(رپورٹ۔ سید انوار رضوی)

کشمیر یونیورسٹی میں
''اقبال اور احترام آدمیت''
دوروزہ سیمینار

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی کی طرف سے شاعر مشرق علامہ اقبال کی تریسٹھویں برسی کے موقع پر اپریل ۲۰۰۱ء کی ۲۱ اور ۲۲ تاریخ کو یونیورسٹی کے کانفرنس ہال میں ایک پروقار اور شاندار دوروزہ قومی سیمینار کا انعقاد ہوا۔ جس میں ریاست اور بیرون ریاست کے ماہرین اقبالیات اور ادباء نے ''اقبال اور تعمیر آدمیت'' کے عنوان پر مقالات پیش کیے۔ یہ سیمینار چار نشستوں میں ہوا، جس میں یونیورسٹی کے اساتذہ اور طلبہ کے علاوہ

علماء فضلاء، مفکرین وشیدایان اقبال نے شرکت کی۔

پہلی نشست کی صدارت کشمیر یونیورسٹی کے وائس چانسلر پروفیسر عبدالواحد نے کی۔انہوں نے دور حاضر میں اقبال کے فکر وفن کی اہمیت پر روشنی ڈالی اور اسکالروں کو فکر اقبال کے مختلف گوشوں پر کام کرنے کی تحریک وترغیب دی۔

افتتاحی خطبہ میں انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر ڈاکٹر بشیر احمد نحوی نے اقبال کی ہمہ پہلو شخصیت کی مختلف جہات پر سیر حاصل تقریر کی۔اس نشست میں کشمیر یونیورسٹی کے سابق وائس چانسلر پروفیسر حامدی کشمیری اور دلّی یونیورسٹی کے پروفیسر اردو ماہر اقبالیات ڈاکٹر عبدالحق صاحب مہمانان خصوصی تھے۔جنہوں نے اقبال کی شاعری، ادب وفکر پر روشنی ڈالی اور ان کے فلسفے کو عمل تحرک کا ترجمان قرار دیا۔اور ان کو تعمیر آدمیت کا علمبردار گردانا۔اس نشست کے آخر میں اقبال انسٹی ٹیوٹ کی مطبوعات اجراء کی گئیں اور وادی کے ایک معروف ماہر تعلیم وادیب پروفیسر سید حبیب کی تصنیف "Iqbal's Raptures Melodize Education" کی رسم رونمائی کی گئی۔علاوہ ازیں وادی کے ایک بزرگ ادیب، شاعر اور علامہ اقبال کے معاصر جناب مرزا عارف بیگ کی عزت افزائی کی گئی اور انہیں خلعتِ فاخرہ سے نوازا گیا۔انہوں نے اقبال کی معیت میں رہ کر لاہور کے شب وروز کا ایک اجمالی خاکہ پیش کیا۔نشست کے اختتام پر ادارہ کے ڈائریکٹر نے صدر اور مہمانان خصوصی کے علاوہ حاضرین مجلس کا شکریہ ادا کیا۔

دوسری نشست کا آغاز دوپہر دو بجے ہوا۔جس کی صدارت کشمیر یونیورسٹی کے شعبہ کشمیریات کے سابق صدر پروفیسر مرغوب بانہالی نے کی۔اس نشست میں دلی یونیورسٹی کے پروفیسر عبدالحق، جسٹس علی محمد میر، پروفیسر سید حبیب کے علاوہ جموں یونیورسٹی کے رجسٹرار اور صدر شعبہ اردو پروفیسر ظہور الدین نے اپنے بصیرت افروز مقالات پیش کیے۔فاضل مقررین نے اقبال کی متنوع فکری جہات پر بلیغ انداز میں تبصرہ کیا اور اقبال کو گذشتہ ہزاریہ کی عبقری شخصیت گردانا، جس نے آدم گری کے تعلق سے فکر وفن کا دامن وسیع کیا۔صدر موصوف نے اپنے صدارتی خطبہ میں اقبال کو تعمیر آدمیت وامن عالم کا پیامبر قرار دیا۔اور ان کی تعلیمات کو فلاح انسانی کے راز سے تعبیر کیا۔

۲۲ اپریل ۲۰۰۱ء کو صبح گیارہ بجے تیسری نشست کا آغاز ہوا۔اس نشست کی صدارت جموں یونیورسٹی کے صدر شعبہ اردو جناب پروفیسر ظہور الدین نے انجام دی۔سب سے پہلے جامعہ ملیہ اسلامیہ دلی کے پروفیسر اردو اور ماہر اقبالیات جناب ڈاکٹر قدوس جاوید نے مقالات پیش کئے ۔ قدوس جاوید نے اقبال۔''آدمیت اور بین الاقوامیت'' کو اپنا موضوع بنایا تھا۔

نشست کے اختتام پر میر محفل نے حاضرین کو صدارتی خطبہ سے نوازا۔موصوف نے اقبال کی تعلیمات کو پر آشوب دور کی گھٹاٹوپ آندھیوں میں مشعل راہ قرار دیا۔اور ان کی فکری جہات کو ملّی یگانگت کی زندہ وجاوید تصویر گردانا۔

چوتھی اور آخری نشست کا آغاز اسی روز دوپہر دو بجے ہوا جس کی صدارت ماہر اقبالیات اور دلی

یونیورسٹی کے اردو کے پروفیسر عبدالحق نے کی۔ اس نشست میں کشمیری زبان کے ماہر سابق صدر شعبہ کشمیری مرغوب بانہالی نے اپنا مقالہ زیرعنوان ''اقبال کے ہاں تعمیر آدمیت و احترام آدمیت کا نظریہ'' پیش کیا۔ اسکے بعد وادی کے ایک کہنہ مشق استاد پروفیسر محمد عبداللہ شیداء نے ''اقبال اور عظمت انسان'' کے عنوان سے اپنا مقالہ پیش کیا۔ علاوہ ازیں اقبال انسٹی ٹیوٹ کے دو ریسرچ اسکالروں سید مجید اندرابی اور طارق احمد مسعودی نے بھی ''اقبال داعی امن عالم'' کے عنوان سے اپنے مقالات حاضرین کی نذر کیے۔ سیمینار کی نظامت کے فرائض ادارہ کے ریسرچ سکالر سید مجید اندرابی نے انجام دیئے۔

نشست کے اختتام پر میر مجلس نے حاضرین کو ''اقبال اور تعمیر آدمیت'' کے حوالے سے سوالات و استفسارات کی دعوت دی۔ مقالہ نگار نے سوالوں کے جواب دئے اور قریباً آدھ گھنٹے تک بحث و تمحیص کا سلسلہ چلا۔ آخر میں پروفیسر موصوف نے علامہ اقبال کی فکری جہات کو محور بنا کر بسیط و سیر حاصل خطبہ دیا۔ انہوں نے حاضرین سے مخاطب ہوتے ہوئے فرمایا ''اقبال نے عالمی امن اور قومی یگانگت کا جو اظہار کیا ہے۔ وہ ملی یکجہتی اور بقائے باہم کی ولولہ انگیز اور بصیرت افروز دستاویز ہے'' پروفیسر موصوف نے انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر جناب نحوی صاحب کی کارکردگی، محنت شاقہ و عرق ریزی کو سراہا ہے۔ انہوں نے اس ادارہ کو ملک بھر میں ایک مثالی، یکتا اور منفرد انسٹی ٹیوٹ قرار دیا اور اس کو فعال بنانے میں نحوی صاحب کی مساعی جمیلہ کی پذیرائی کی۔ ۲۲ اپریل شام کو یہ دو روزہ قومی سیمینار اپنے اختتام کو پہنچا۔

اقبال ریسرچ اکادمی بنگلہ دیش کی تقریب

علامہ اقبال ریسرچ اکادمی ڈھاکہ بنگلہ دیش نے، علامہ اقبال کے 123 یوم پیدائش کے موقع پر ایک سیمینار کا اہتمام کیا۔ جس کا موضوع ''وحدت اسلامی۔ علامہ اقبال کی نظر میں'' تھا۔ یہ سیمینار یکم نومبر بدھ کو منعقد ہوا۔ سیمینار کی صدارت ڈاکٹر وکیل احمد سابق وائس چانسلر اور صدر شعبہ بنگلہ زبان ڈھاکہ یونیورسٹی نے کی۔ خانہ فرہنگ ایران ڈھاکہ نے بھی سیمینار کے انعقاد میں تعاون کیا۔

اس سیمینار میں جن دوسرے حضرات نے شراکت کی ان میں جناب محمد عبدالروف سابق چیف الیکشن کمشنر اور جج سپریم کورٹ مہمان خصوصی تھے۔ ڈاکٹر اے۔ این۔ ایم رئیس الدین صدر شعبہ اسلامیات، شمس الدین درانی کلچرل کونسلر ایران اور پروفیسر سراج الحق صدر علامہ اقبال ریسرچ اکادمی ڈھاکا تھے۔ ممتاز شاعر عبدالموقیت چودھری نے اقبال اور نذرالاسلام کے افکار و نظریات پر کلیدی مقالہ پیش کیا۔ اور مولانا قاری رئیس الرحمٰن نے تلاوت کی۔

ڈاکٹر کلثوم ابوالبشیر استاد شعبہ فارسی اور رار دو، ظہیر بسواس اور عابدین سجادی نے کلام اقبال ترنم سے پڑھا۔ تقریباً میں بڑی تعداد میں طلبا، اساتذہ اور اہل شوق نے شرکت کی۔

جسٹس عبدالروف نے کہا کہ اقبال خود اپنی ذات میں ایک انجمن ہیں وہ صرف شاعر ہی نہیں تھے بلکہ ایک عظیم شاعر اور مرد مومن تھے۔ ان کے بقول اسلام خدا اور بندے کے درمیان تعلق قائم کرنے کا ذریعہ

ہے۔ خدا کا فرمان ہے کہ میری روح ایک سریت ہے لہذا انسان بھی سریت ہے۔ انہوں نے کہا کہ اسلام کی روح توحید ہے اور اقبال نے وحدت نسل انسانی کے لئے کام کیا۔ انہوں نے کہا کہ نوع انسانی کے اتحاد کے لئے کام کرنے والوں میں اقبال سرفہرست ہیں۔ وہ سچے انسان دوست تھے انہوں نے نسلوں اور تہذیبوں میں وحدت کے لئے اپنی نظم ونثر میں کام کیا۔

پروفیسر ڈاکٹر وکیل احمد نے کہا اقبال جیسے عظیم شاعر کو کسی ملک وقوم یا علاقے تک محدود قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ان کا پیغام تمام نوع انسانی کے لئے ہے۔ اقبال دنیا بھر کے مظلوم انسانوں کی آواز ہے۔ ڈاکٹر اے این ایم رئیس الدین نے کہا ہے کہ اقبال انسان کامل تھے۔ اور انہوں نے انسان کامل بننے کا درس دیا۔ وہ عصر جدید میں اسلام کے صحیح شارح تھے۔

جناب شہاب الدین درانی نے کہا اقبال نے مغربی تہذیب کی شدید مذمت کی۔ پروفیسر سراج الحق نے کہا کہ اقبال ہر عہد کا عظیم شاعر ہے ان کا کلام صرف مسلمانوں کو ہی نہیں گرماتا بلکہ پوری دنیا کے پسے ہوئے لوگوں کی آواز ہے۔ انہوں نے ایران کے ملک الشعراء بہار کا یہ شعر پڑھا۔

عصر حاضر خاصۂ اقبال گشت
واحد ی کزصد ہزاران بر گذشت

قائداعظم کی یاد میں ریاض میں تقریب

سعودی عرب کے دارالحکومت ریاض میں بانی پاکستان قائداعظم کی یاد میں ایک شاندار تقریب کا اہتمام کیا گیا۔ تقریب کا انعقاد پاکستان مسلم لیگ ریاض نے کیا تھا۔ اس تقریب میں قائداعظم محمد علی جناح کے معروف صدارتی خطبہ جس کی تدوین جناب محمد حنیف شاہد نے کی رونمائی ہوئی۔ محمد حنیف شاہد، اقبال، پاکستان اور قائداعظم پر کام کرنے کے حوالے سے بڑی شہرت رکھتے ہیں۔ اس موقع پر متعدد شخصیات نے قائداعظم کی عظیم خدمات کو خراج تحسین پیش کیا۔

ڈاکٹر جاوید اقبال اور ڈاکٹر رفعت حسن کے ٹی وی پر لیکچرز

اقبال اکادمی پاکستان کے نائب صدر ڈاکٹر جاوید اقبال اور ممتاز ماہر اقبالیات ڈاکٹر رفعت حسن نے ٹیلی ویژن پر چار جنوری ۲۰۰۲ کو خطبات دیئے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کا موضوع ''قومیت کا تصور اور اسلام میں ریاست کا تصور'' تھا جبکہ ڈاکٹر رفعت حسن نے ''اسلام اور بنیادی حقوق'' کے موضوع پر بصیرت افروز خطاب کیا۔ اقبال اکادمی پاکستان کے نائب ناظم ڈاکٹر وحید عشرت اور بعض دوسرے لوگوں نے بھی سوالات کئے۔ یہ خطبات فروری ۲۰۰۲ میں ٹیلی کاسٹ ہوں گے۔

گورنمنٹ کلیۃ البنات لیک روڈ لاہور میں یوم اقبال

گورنمنٹ کلیۃ البنات لیک روڈ پر یوم اقبال کی تقریب منعقد ہوئی۔ ڈاکٹر وحید عشرت نے

صدارت کی انہوں نے علامہ اقبال کے لیکچرز پر خطاب کرتے ہوئے کہا کہ وہ اسلامی فکریات کی جدید علوم کی روشنی میں نئی تشکیل، تدوین اور تفسیر چاہتے تھے تا کہ اسلام عصر جدید کے تقاضوں سے مسلمانوں کو عہدہ برآء ہونے میں رہنمائی دے۔ جلسہ سے پرنسپل صاحب، دیگر اساتذہ اور طالبات نے بھی خطاب کیا۔

گورنمنٹ گرلز کالج مدینہ ٹاؤن فیصل آباد میں یوم اقبال

گورنمنٹ گرلز کالج مدینہ ٹاؤن فیصل آباد کے شعبہ فلسفہ اور شعبہ اردو اور فارسی کے زیر اہتمام یوم اقبال کی خصوصی تقریب ہوئی جس میں ممتاز محقق اور ادیب پروفیسر ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا مہمان خصوصی اور ڈاکٹر وحید عشرت صدر محفل تھے۔ اس تقریب کا اہتمام ڈاکٹر نزہت سلطانہ مدنی صدر شعبہ فلسفہ نے کیا۔ تقریب سے سابق پرنسپل کے علاوہ موجودہ پرنسپل پروفیسر نرگس، پروفیسر شاہدہ یوسف اور کئی دیگر پروفیسر حضرات نے خطاب کیا۔ بچوں نے بھی اس سیمینار میں حصہ لیا۔ جس کا موضوع تھا

فروفال محمود سے درگذر
خودی پر نگہ رکھ ایازی نہ کر

تقریب میں ٹیبلو بھی پیش کیا گیا سیمینار کے موضوع پر ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا اور ڈاکٹر وحید عشرت نے مفصل خطاب کیا ہے تقریب ۷ نومبر ۲۰۰۱ء کو منعقد ہوئی۔ اکادمی کی طرف سے کتب انعام میں دی گئیں،

گورنمنٹ اسلامیہ گرلز کالج کوپر روڈ میں یوم اقبال

۶ نومبر ۲۰۰۱ء کو ۱۰ بجے صبح کالج ہال میں شاعر مشرق حضرت علامہ اقبال کے یوم ولادت پر ایک خصوصی تقریب ہوئی جس میں کالج کی اساتذہ نے بھرپور حصہ لیا۔ شعبہ فلسفہ لاہور کالج کی استاد پروفیسر فاخرہ شیرازی مہمان خصوصی تھیں۔ جبکہ صدارت ڈاکٹر وحید عشرت نے کی۔ اور اسلام، عصر حاضر اور اقبال کے موضوع پر کلیدی خطاب کیا۔ کالج کی طالبات نے بھی اس تقریب میں مقالات پڑھے اقبال اکادمی کی طرف سے طالبات کو کتب انعام میں دی گئیں۔

ریڈیو پاکستان کا اقبال پر خصوصی سیمینار

''ملت اسلامیہ اور اقبال'' کے موضوع پر ریڈیو پاکستان لاہور سے ایک مذاکرہ نشر کیا گیا جس میں امجد اسلام امجد نے کمپییئر کے فرائض انجام دیئے جبکہ شرکا میں ڈاکٹر نعیم احمد، ڈاکٹر وحید عشرت اور ڈاکٹر حسن عسکری (استاد شعبہ سیاسیات جامعہ پنجاب) شامل تھے۔ حسن فاروقی پرڈیوسر اور محترمہ شائستہ حبیب سینئر پروڈیوسر تھیں۔ اس مذاکرہ میں اقبال کے تصور امت کو اجاگر کیا گیا۔ بالخصوص ۱۱ ستمبر کے حادثہ کے بعد کی امت مسلمہ کی صورت حال پر بحث ہوئی۔

دی ٹرسٹ سکول ٹھوکر نیاز بیگ میں یوم اقبال

پاکستان میں اپنی نوعیت کے واحد سکول دی ٹرسٹ سکول میں یوم اقبال کی تقریب منعقد ہوئی۔ جس میں کالجوں

اور سکولوں کے طلبا اور طالبات میں بیت بازی کے اقبال کے اشعار کے حوالے سے مقابلے ہوئے۔ صدارت محمد سہیل عمر ڈائرکٹر اقبال اکادمی پاکستان نے کی انہوں نے اپنی تقریر میں نئی نسل کی فکر و کلام اقبال میں دلچسپی کو سراہا اور اکادمی کی طرف سے انعامات تقسیم کئے۔ ڈاکٹر وحید عشرت تقریب کے مہمان خصوصی تھے۔

وفیات

ممتاز اقبال شناس آل احمد سرور کا انتقال

ممتاز ادیب ماہر اقبالیات: استاد اور شاعر آل احمد سرور ۱۰ فروری کو سری نگر کشمیر میں انتقال کر گئے۔ آپ کو علامہ اقبال سے ملنے کا شرف بھی حاصل ہے اور ان کے نام پر علامہ اقبال کے خط بھی موجود ہیں۔ گذشتہ دنوں ان کے اعزاز میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں ایک خصوصی ادبی ریفرنس کا انعقاد بھی کیا گیا۔ آل احمد سرور کشمیر کے دارالحکومت سری نگر کی کشمیر یونیورسٹی کے اقبال انسٹی ٹیوٹ کے طویل عرصہ تک ڈائریکٹر رہے۔ اقبال کی شاعری اور فکر پر آپ متعدد کتب کے مصنف و مرتب تھے۔

آل احمد سرور کا تعلق دبستان علی گڑھ سے تھا۔ ان کی تنقید کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ آل احمد سرور ۱۹۱۲ء میں پیدا ہوئے ان کی زندگی کا زیادہ حصہ علی گڑھ میں گذرا، وفات کے وقت ان کی عمر ۹۰ سال تھی ان کی کتب میں نئے پرانے چراغ، تنقیدی اشارے، ادب اور نظریہ، تنقید کیا ہے، مسرت سے بصیرت، نظر اور نظریئے، پہچان اور پرکھ، خواب اور خلش ہیں۔ خواب باقی تھے ان کی سوانح عمری چھپ چکی ہے۔ وہ ایک اچھے مگر کم گو شاعر تھے۔ ۲۰۰۱ء میں ان کے اعزاز میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ایک خصوصی تقریب منعقد ہوئی جس میں برصغیر کے ممتاز شاعروں، ادیبوں اور دانشوروں نے ان کی ادبی خدمات پر انہیں زبردست خراج تحسین پیش کیا۔

ڈاکٹر حسن رضوی کی وفات

پروفیسر ڈاکٹر حسن رضوی ۱۶ فروری ۲۰۰۲ء بروز جمعہ انتقال کر گئے مرحوم کو دل کا دورہ پڑا جو جان لیوا ثابت ہوا۔ ڈاکٹر حسن رضوی گورنمنٹ ایف سی کالج لاہور کے شعبہ اردو کے سربراہ تھے وہ شاعر، کالم نویس، محقق، استاد اور کمپیئر بھی تھے اندرون اور بیرون ملک متعدد مشاعروں میں انہوں نے شرکت کی ان کی عمر ۵۶ برس تھی ڈاکٹر حسن رضوی کو ۱۹۹۳ء میں تمغہ حسن کارکردگی بھی ملا۔ قاضی عبدالغفار عالمی ایوارڈ (بھارت) بہترین میزبان شاعر کا اوسلو ناروے ایوارڈ بھی حاصل کیا ان کی غزلیات اور گیت فلمی دنیا میں بھی معروف ہوئے ملکہ ترنم نور جہاں اور نصرت فتح علی خان نے بھی ان کے گیت گائے۔ انہوں نے اقبال پر بھی ایک کتاب مرتب کی جس کا نام اقبال کے فکری آئینے تھا۔ انہوں نے ناصر کاظمی کے فکر و فن پر مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ ملک کے متعدد علمی و ادبی حلقوں نے ان کی ناگہانی موت پر تعزیت کا اظہار کیا۔